Die Reichgottesethik und das ethische Grundproblem.

//

Inauguraldissertation zur Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie der Hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Erlangen

//

vorgelegt von

Hans Held, cand. min.
Sonneborn in Lippe

1929.

Druck von A. u. C. Welchert, Lage i. L.

29:354

Die vorliegende Dissertation ist ein Teil der von der Theologischen Fakultät Erlangen angenommenen Promotionsschrift mit dem Titel: „Der Reichsgottesgedanke in der Ethik der Schule Ritschls."

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Gliederung.

Einleitung. (4)

1. Das ethische Grundproblem. (6)
   Der Umfang des Problems. (7) Die Art der Fragestellung. (7) Seine Wurzeln. (8)
2. Die Geschichte des Problems. (9)
   Urchristentum. (10) Katholizismus. (11) Reformation. (11) Neuzeit. (12) Ritschl und seine Schüler. (13) Zusammenhänge mit Schleiermacher. (13) Einflüsse der Zeitstimmung. (14) Die einzelnen Schüler. (14) Vorläufige Würdigung. (17)
3. Der typische Lösungsversuch. (18)
   Die besondere Form des Problems bei den Schülern Ritschls. (19) Der typische Lösungsversuch. (20) Troeltschs Verzicht auf eine Lösung. (21) Beurteilung dieses Verzichts. (23)
4. Kritik dieses Lösungsversuchs. (23)
   Der eigenartige Einheitspunkt. (23) Seine Schwierigkeiten. (24) Seine Gefahren. (24) Das Recht teleologischer Beziehungen. (25) Die bleibende und grundsätzliche Diastase zwischen Gottesreich und Weltreich. (28) Verharmlosung der gegenwärtigen Dämonien des Weltlebens. (31) Optimistische Beurteilung der zukünftigen Möglichkeiten. (34) Der sympathische Gestaltungswille. (35) Ueberschätzung der Gestaltungsfähigkeit der irdischen Ordnungen. (35) Tendenzen zu einer Säkularisierung des Reiches Gottes in irdische Ordnungen. (37) Abschließende Kritik. (40)
5. Die einzig mögliche Lösung. (41)
   Die Gesinnungslösung. (41) Ihre Vorzüge. (42) Ansätze zur Gesinnungslösung bei den Schülern Ritschls. (42) Beurteilung solcher Ansätze. (43) Gefahren der Gesinnungslösung. (45) Die Motive zu Aktivismus und Sozialgestaltung in der Gehorsamsethik. (46)
6. Die Spannungen dieser Lösung. (48)
   Die Spannungen zwischen Werk und Gesinnung (48) im Lichte von Ostern (48); im Lichte letzter Dinge (49); im Lichte des Vergebens Gottes. (49)

VORWORT.

Die theologische Lage der Gegenwart ist — unter dem Einfluß der durch die Erschütterung aller Gemeinschaftsverhältnisse brennend gewordenen soziologischen und ethischen Probleme — weithin bestimmt durch ein ganz neues, die tiefsten theologischen und ethischen Fragen berührendes Interesse für den Reichgottesgedanken. Aus einem mehr oder weniger peripherischen theologischen Lehrstück ist der Reichgottesgedanke durch die drängenden Zeitprobleme zu einem Grundgedanken der theologischen Auseinandersetzung und Fragestellung geworden. — Und doch ist er nicht eigentlich eine Neuentdeckung unserer Zeit. Vielmehr ist mindestens zeitlich der Anfang dieser Renaissance des Reichgottesgedankens in der Theologie Albrecht Ritschls und seiner Schüler zu suchen, die ihn in einer so grundsätzlichen und konsequenten Form zum Zentralgedanken ihres ganzen Systems gemacht haben, daß es sich bei dem Ringen unserer Zeit um neues und lebendiges Verstehen des Reichgottesgedankens wohl lohnen wird, sich an diesen imponierenden und zweifellos bedeutsamen Versuch, den Reichgottesgedanken für das systematische und praktische Denken wieder fruchtbar zu machen, zu erinnern. — Und es dürfte vor allem auch deshalb sinnvoll erscheinen, weil heute weithin wieder dieselben Gefahren und Versuchungen zu Mißverständnissen vorliegen wie zur Zeit Ritschls und seiner Schule, sodaß von einer Untersuchung und Kritik des Gedankens bei den Schülern Ritschls immerhin auch ein bescheidener Beitrag zu den drängenden Zeitproblemen erwartet werden darf. In diesem weiteren Zusammenhange möchten wir unsere Auseinandersetzung mit den Schülern Ritschls sehen.

Der Reichgottesgedanke hat bei Ritschl und in seiner Nachfolge bei seinen Schülern in bezeichnender Fortentwicklung über das neue Testament hinaus eine weitgehende Umgestaltung erfahren. Während er im Neuen Testament vorwiegend als ein eschatologischer Begriff auftritt und die durch Gottes allmächtige Wundertat senkrecht von oben hereinbrechende Gottesherrschaft meint, ist er bei Ritschl und seinen Schülern nachhaltig modernisiert worden. Und zwar sind einmal seine soziologischen und ethischen Elemente in ganz anderer Weise betont und in den Vordergrund gerückt als es im Neuen Testament der Fall ist. Vor allem aber — und das ist der Punkt, auf den es uns bei unserer Auseinandersetzung in erster Linie ankommt — ist der

Reichgottesgedanke zum Zentralgedanken eines durch und durch teleologisch aufgebauten theologischen Gesamtentwurfs gemacht. Vom Gottesgedanken aus, den Ritschl unter Ablehnung aller metaphysischen Sätze ausschließlich aus der Offenbarung Gottes in Christus gewinnt und bestimmt, ergibt sich für Ritschl — und seine Schüler sind ihm darin ausnahmslos gefolgt — der archimedische Punkt seines ganzen theologischen Systems. Denn Gott hat sich in Christus als die Liebe offenbart, die ein Reich persönlicher Geister will, und damit als seinen Selbstzweck und zugleich als höchstes und letztes Weltziel das Reich Gottes gesetzt und kundgetan. — In diesen Selbstzweck Gottes verlegt der Mensch, wenn er von Gott berührt ist, seinen eigenen Selbstzweck. Und da er ihn mit allen Frommen gemeinsam hat, so bildet das Reich Gottes für Ritschl und seine Schüler in großartiger Geschlossenheit Gottes Selbstzweck, Gottes Weltzweck, Christi Lebenszweck und der Christen Individual- und Sozialzweck in eins. Auf das Reich Gottes hin sind alle Gedanken geordnet, zu ihm werden alle theologischen Aussagen in Beziehung gesetzt, kurz das ganze theologische System ist durchgehend teleologisch auf das Reich Gottes hin aufgebaut.

Von hier aus ergeben sich dann auch für die Ethik und die ethische Systembildung ohne Weiteres die Grundlinien. Auch sie bekommt Teil an dieser grundsätzlich teleologischen Grundrichtung. Und zwar erhält sie entsprechend diesem teleologischen Grundansatz ihren Zentralbegriff in dem Gedanken eines letzten Zweckes. „Alles Handeln setzt sich ein Ziel, alles sittliche Handeln strebt nach der Verwirklichung sittlicher Zwecke. Und wenn es irgend eine höhere Stufe erreicht hat, so fassen sich alle einzelnen Zwecke zusammen in einem einzigen, einem höchsten Gute, dessen Verwirklichung unbedingter Wert beigemessen wird." [1] — Mit diesem Oberbegriff eines letzten Zweckes oder höchsten Gutes ordnet sich das ethische System der Schüler Ritschls in die Reihe der verschiedenen Typen der Güterlehre ein . Und zwar ist ihr System ein Typ der religiösen Güterlehre, da das höchste sittliche Gut in etwas Ueberweltlichem, nämlich wie es nach dem systematischen Grundansatz nicht anders möglich ist, in dem überweltlichen Reiche Gottes gesehen wird. Die typische und genuine ethische Grundforderung, welche diesem teleologischen Grundansatz entspricht, und die sinngemäß die Frage nach dem Inhalt der sittlichen Forderung beantwortet, ist die Forderung: „Tue immer das, was du an deiner Stelle und mit deinen Kräften als das Beste zur Förderung des Reiches Gottes tun kannst." [2] Oder: „Im Prinzip

---

[1] Theodor Häring, Das christliche Leben. Calw-Stuttgart 1914 S. 155

[2] Hermann Schultz, Grundriß der evangelischen Ethik. Göttingen 1891. S. 15

faßt sich die christliche Pflicht in die Forderung zusammen: „Tue jederzeit dein Bestes zur Förderung des Reiches Gottes.“ [1])

Es ist vor aller Kritik anzuerkennen, daß es sich hier tatsächlich um ein ethisches System von imponierender Geschlossenheit und bestechender Einheitlichkeit der Gedanken handelt. Aber diesen Vorzügen stehen doch schwerwiegende und für die ganze ethische Systembildung verhängnisvolle Mängel gegenüber. Wir haben gegen die Reichgottesethik der Schüler Ritschls drei entscheidende Einwände zu erheben. Wir fragen erstens, ob diese religiöse Güterlehre mit dem Reiche Gottes als alles beherrschendem Grundgedanken als System möglich und durchführbar ist. Wir fragen weiter, ob diese religiöse Güterlehre die entscheidende Grundfrage aller christlichen Ethik, die Frage nach dem Handeln des Christen in der Welt, in befriedigender Weise zu lösen vermag. Und wir fragen endlich, ob der Reichgottesgedanke in der Ethik der Schule Ritschls wirklich in organischer Fortentwicklung der Gedanken Jesu verstanden, oder ob er in wesentlichen Punkten entleert worden ist, d. h. aber vor allen Dingen, ob er bei den Schülern Ritschls noch als entscheidend eschatologischer Begriff gefaßt wird oder nicht. Mit diesen drei Fragen dürften die entscheidenden Einwände erhoben sein. [2])

Wir kommen nunmehr zum zweiten Teile unserer Auseinandersetzung und fragen weiter: Vermag eine Ethik in der Form, wie sie die Schüler Ritschls bieten, eine ausreichende und befriedigende Antwort zu geben auf die Grundfrage christlicher Ethik, die schon im Neuen Testamente mit ganzer Schärfe erfaßt ist und seitdem mit wechselnder Stärke durch die ganze Geschichte der christlichen Kirche hindurch jede Generation von neuem zur Auseinandersetzung und Stellungnahme gezwungen hat? — Welches ist diese Grundfrage? Am kürzesten und allgemeinsten könnte man sie vielleicht als die Frage nach der Stellung des Christen zur Welt fassen. Doch bleibt hier noch verschiedenes unklar, was einer näheren Bestimmung bedarf, damit das Problem ganz scharf gefaßt werden kann. Unterläßt man es ausdrücklich zu sagen, in welcher Weise und in welchem Sinne man die Frage verstehen will, so bleibt die Auseinandersetzung über sie leicht mißverständlich und unklar. Wir wer-

[1]) Otto Kirn, Grundriß der theologischen Ethik. Leipzig 1919. S. 42f

[2]) Der erste Teil der Dissertation kommt zu dem Ergebnis, daß die Reichgottesethik als System unmöglich und mit schwerwiegenden subjektiv-psychologischen und objektiv-sachlichen Mängeln und Unmöglichkeiten belastet ist. — Der dritte Teil stellt fest, daß der Reichgottesgedanke weitgehend seines eschatologischen Charakters entkleidet und damit in folgenschwerer Weise entleert worden ist. Der zweite Teil folgt in verkürzter Form.

den daher zunächst sagen müssen, in welchem Umfange und in welcher Fragestellung von diesem Grundproblem gesprochen werden soll.

Gewöhnlich denkt man dabei in erster Linie oder ausschließlich an die Stellung des Christen zur Kultur und ihren Gütern, wobei es für unsere Frage ziemlich indifferent ist, in welchem Sinne und welcher Weite man den Begriff der Kultur faßt. Und es ist verständlich, denn hier liegt allerdings der eigentliche Kern des Problems, an dem Verhältnis von Christentum und Kultur entstehen die meisten, ernstesten und schwierigsten Fragen. Auch für uns wird daher im Folgenden auf die Frage der Kultur ein besonderer Ton fallen müssen. — Aber doch beginnen nicht erst gegenüber der Kultur die Fragen. Das Problem ist tiefer und weiter. Es erhebt sich überhaupt gegenüber allem Handeln in der Welt in seiner ganzen Weite und Mannigfaltigkeit. Alles Handeln des Christen, nicht erst das Handeln, das in Beziehung zu Kulturgemeinschaften und Kulturtätigkeiten steht, ist mit dieser Schicksalsfrage der christlichen Ethik belastet. Wenn also auch im Folgenden die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur im Vordergrunde stehen mag, so darf doch keinen Augenblick vergessen werden, daß das Problem größere Weite und daher weiterreichende Bedeutung besitzt.

Doch wichtiger als die Frage nach dem Umfange ist die nach ihrem Sinn und der Art der Fragestellung. Auch hier wird das Problem nicht selten zu eng und damit zu harmlos gefaßt. Man stellt zu früh und zu selbstverständlich die zweite Frage vor der ersten, die praktische Frage vor der grundsätzlichen. Man fragt nicht selten nur — im Gedanken an das problematische Handeln, das für den Christen in unserer verwickelten und mit soviel Problematik und Fragwürdigkeiten belasteten Welt und Kultur nötig wird, wenn man sich aktiv an ihr beteiligt, — w i e denn für den Christen eine solche aktive Teilnahme am Handeln in der Welt möglich ist, ohne daß dabei der Ernst und die Höhe christlicher Ethik und zugleich die ganze Härte und Schärfe des Urteils über die Welt verleugnet wird. Gewiß ist dies die Form des Problems, die uns zunächst und am unmittelbarsten bei unserem praktischen Handeln entgegentritt und die Wendung, in der uns das ganze Problem hier in unserer Untersuchung vor allem beschäftigen wird. Aber das Problem ist doch noch nicht in seiner ganzen Schwere und Bedeutung erfaßt, wenn nicht hinter dieser mehr praktischen Frage immer wieder auch die grundsätzliche Frage steht: können, dürfen und sollen wir Christen uns ü b e r h a u p t aktiv an der Kultur, ihren Ordnungen und Gütern und überhaupt an der Welt beteiligen? Die Frage nach dem „Wie" kann immer erst

gestellt werden, wenn die grundsätzliche Frage geklärt ist, ja sie muß — recht verstanden — immer wieder zu ihr zurückführen, denn beides hängt engstens zusammen. Wenn also darum auch, wie gesagt, für unsere Auseinandersetzung die Frage nach dem „Wie" im Vordergrunde zu stehen hat, so dürfen wir doch wegen dieses engen Zusammenhanges nicht ganz an der grundsätzlichen Frage vorübergehen. Die Antwort auf die Frage, wie denn für den Christen ein Handeln in der Welt möglich ist, ist durchaus abhängig von der grundsätzlichen Beurteilung des Verhältnisses von Christentum und Welt überhaupt. Wir können die Antwort der Schüler Ritschls auf die Frage nach dem „Wie" nicht verstehen, ohne uns vorher ihre grundsätzliche Stellung zu Welt und Kultur, die übrigens auch für den dritten Teil unserer Untersuchung von Wichtigkeit sein wird, klar gemacht zu haben. Allerdings interessiert uns in unserem Zusammenhange nicht so sehr die Antwort selbst, auch nicht in erster Linie ihre Begründung, obwohl bei den Vertretern des linken Flügels der Schule zweifellos starke Einwände gegen die harmlose und wenig tiefe Begründung einer bejahenden Antwort zu erheben sein würden. Worauf es uns für unsere Auseinandersetzung vor allem ankommt, das ist einmal das Gewicht des Problems für die Schüler Ritschls, die Stärke ihres Gefühls für die bedeutungsvolle Schwere der grundsätzlichen Frage und sodann der Ton, welchen die Antwort erhält, und die Form, in der sie gegeben wird.

Zuvor aber müssen wir, um das Gewicht der beiden Fragen in seinem ganzen Ernst und seiner entscheidenden Bedeutung zu erfassen, noch kurz von den Wurzeln des Problems reden. Für beide Fragen liegen sie an derselben Stelle. — Und zwar wird das Verhältnis von Christentum und Welt von beiden Seiten her fraglich und problembelastet, — vom Christentum aus und von der Welt und Kultur her. Denn einerseits liegen schon in dem stark auf das Jenseits gerichteten Charakter des Christentums starke Hemmungen für eine weltoffene und weltbejahende Haltung. Nicht in der Welt und ihren Gütern sondern im Transzendenten liegt für den christlichen Glauben das wahrhaft Wertvolle, dem gegenüber alles Irdische mehr oder weniger versinkt. Schon diese entschlossene formale Verlegung des Schwerpunktes in das Transzendente muß notwendigerweise ein starkes Fragezeichen gegenüber der Welt bedeuten, noch ganz abgesehen von irgendwelcher inhaltlichen Kritik. „Das Wesen dieser Welt vergeht" — das ist das in großartiger Monotonie über allem Irdischen stehende Urteil des christlichen Glaubens. Und es ist tatsächlich eine durchaus ernstzunehmende Frage, ob ein so transzendent gerichtetes Christentum

wirklich genügend starke Tendenzen zur Weltwirksamkeit in sich birgt. — Und doch liegen nicht im Wesen des Christentums die eigentlichen Wurzeln des Problems. Die schwersten Fragen ergeben sich erst vom Wesen der Welt, von ihrer inhaltlichen Art und Beurteilung aus. Das Urteil: „Das Wesen dieser Welt vergeht" wird hier verschärft zu dem ganz ernstgemeinten und durch nichts abzuschwächenden: „Die Welt liegt im Argen". Nichts ist ernster gemeint als dies Urteil über die Welt, daß sie eine gefallene Welt ist. — Gewiß würde es nicht nur einseitig, sondern geradezu verkehrt sein, wenn wir alle Problematik unseres Handelns auf die Sünde und ihre Folgen zurückführen wollten. Wir sind weit entfernt von falschem, monotomen Sündenradikalismus. Ein großer Teil der Fragwürdigkeiten, mit denen unser Handeln in der Welt belastet ist, hat seinen Grund nicht erst in der Sünde sondern liegt schon in der Schöpfungsordnung und ihren Verdrängungsgesetzen begründet. Der christliche Gottesgedanke weiß nichts von Sentimentalität und auch der christliche Schöpfungsglauben ist frei von sentimentalen Harmlosigkeiten. Aber wenn auch ein großer Teil der Nötigungen zu problematischem Handeln in den Verdrängungsgesetzen der Schöpfungsordnung liegen mag, so ist damit doch nichts von dem Urteil über die Welt als einer gefallenen zurückgenommen. Die tiefste Wurzel aller Fragwürdigkeiten ist und bleibt doch die Sünde und ihre Ausprägungen in irdischen Ordnungen und Verhältnissen. Hier liegen die Dämonien der Welt, auf die wir bei jedem Handeln stoßen, zutiefst begründet. Weder die Richtung des Christentums auf das Transzendente noch die Verdrängungsgesetze sind für unser Problem so folgenschwer wie die Sünde und ihre Dämonien. — Hier erst gewinnen die beiden Fragen nach der grundsätzlichen und praktischen Haltung des Christen zur Welt ihre ganze Schwere und letzten Ernst. Hier erst verstehen wir recht, welches Gewicht die Frage hat: Sollen und können wir Christen noch in dieser gefallenen Welt aktiv mitarbeiten und an der Kultur und ihren Ordnungen teilnehmen? Wohlgemerkt, es handelt sich um die Frage aktiver Mitarbeit, nicht nur um ein passives Ertragen oder ein halbherziges, gebrochenes Verhalten ihr gegenüber. — Hier wird auch die andere Frage ganz brennend: Wenn denn — aus irgend einem Grunde — die Mitarbeit unausweichlich ist, wie ist es dann möglich, ohne Abstriche an dem Ernst und der Hoheit der christlichen Forderung und ohne etwas von der Schärfe des Urteils über Vergänglichkeit und Verfallenheit der Welt aufzugeben, d. h. also ohne Kompromisse mitzuarbeiten?

Damit dürfte das Problem in seinem Gewicht und seiner schweren Bedeutung für die Ethik klar geworden sein. Wir werden nun im Folgenden so vorgehen, daß wir uns zunächst — soweit es für die Hauptfrage des zweiten Teils und die Aus-

einandersetzung im dritten Teil unserer Untersuchung nötig ist — die grundsätzliche Stellung der Schüler Ritschls zu Welt und Kultur klar zu machen versuchen, um das Verständnis und die Auseinandersetzung mit der Antwort auf die Frage nach dem „Wie" vorzubereiten. Und zwar werden wir, um diese grundsätzliche Beurteilung der Welt in der Schule Ritschls an ihrem geschichtlichen Orte verstehen und im Ganzen der Geschichte christlich-sittlichen Denkens würdigen zu können, und zugleich auch um deutlich zu machen, von wo aus wir ihre Haltung zu kritisieren gedenken, in Kürze einen Ueberblick über die Geschichte des Problems geben — allerdings nur soweit die grundsätzliche Beurteilung in Frage kommt. Auf die zweite Frage nach dem „Wie" der Mitarbeit würden wir nicht ohne vorzugreifen eingehen können. Außerdem wird später noch deutlich werden, wo die Antwort auf diese Frage geschichtlich einzuordnen ist.

Ueber die Stellung des Urchristentums zur Kultur und zur Welt überhaupt braucht nur wenig gesagt zu werden, da sie ziemlich eindeutig und klar liegt und auch wohl kaum ernsthaft umstritten ist. Daß das Urchristentum von jeglicher Art von Weltseligkeit grundsätzlich geschieden ist, dürfte kaum besonderer Erwähnung bedürfen. Ebenso wenig kann man allerdings bei Jesus und seinen Jüngern von einer einfachen Ablehnung der Welt und ihrer Ordnungen reden, vielmehr behält der Schöpfungsglaube auch an dieser Stelle durchaus das ihm zukommende Gewicht. Am besten wird man die Haltung des Urchristentums als Neutralität und Gleichgültigkeit, wenn man das Wort ohne tadelnden Beigeschmack nimmt, bezeichnen können.[1]) Jesus redet nur in dem Sinne von weltlichen Ordnungen und Gütern, daß seine Jünger darüber stehen sollen und innerlich frei sein sollen von ihnen. Und zwar hat diese Weltüberlegenheit und Gleichgültigkeit zwei Gründe. Einmal ist auf die nahe Enderwartung hinzuweisen, die allem Irdischen den Stempel der Vorläufigkeit und Unwesentlichkeit gab. Allerdings wird man den Einfluß der eschatologischen Naherwartung auf die Ethik Jesu nicht überschätzen dürfen. Von einer inhaltlichen Beeinflussung durch sie wird man kaum reden dürfen.[2]) Vielmehr behält sie ihren Ernst, ihre Dringlichkeit und Schärfe auch für die Zeit nach der ausgebliebenen Naherfüllung. — Ueberhaupt genügt der Hinweis auf die eschatologische Naherwartung nicht zur Erklärung der Gleichgültigkeit gegenüber der Welt. Der Hauptgrund für sie liegt vielmehr in dem religiösen Gesammeltsein auf das transzendente Lebensziel, das mit seinem alles andere überragenden Werte die Welt und ihre Güter an die Peripherie des Interesses drängte.[3]) —

[1]) Kirn, O. Vorträge und Aufsätze Leipzig 1912 S. 152ff.
Troeltsch, E. Grenzfragen . . . . ZThK. S. 151ff.
[2]) Gegen J. Weiß, Die Predigt Jesu , . . . S. 138ff.
[3]) Mayer, E. W. Ethik S. 131ff.

Daß das Urchristentum neben dieser prinzipiellen Gleichgültigkeit und über sie hinaus noch die durch den Charakter der Welt als einer gefallenen notwendig werdenden Vorbehalte macht, ist bei dem sittlichen Ernst der Beurteilung der Sünde und der durch sie verursachten Dämonien selbstverständlich. — Wir können also zusammenfassend sagen, daß die Haltung des Urchristentums durch eine weitgehende Gleichgültigkeit und starke Vorbehalte gegenüber der Welt charakterisiert ist.

Die Haltung des mittelalterlichen Katholizismus befindet sich insofern in gewisser Kontinuität mit dem Urchristentum, als auch er nach der einen Richtung hin starke Vorbehalte gegenüber der Welt macht, wie die Bevorzugung des Mönchsstandes mit seiner weltabgewandten Askese als des höheren und sicheren Weges zur Seligkeit zeigt. Ja, die Neutralität, die Gleichgültigkeit und die Vorbehalte des Urchristentums werden weithin sogar in neuplatonische Gedankengänge verkehrt und damit die Linie des Urchristentums überschritten. — Aber neben dieser weitgehenden Weltverachtung steht paradox genug ein starker Drang zur Weltherrschaft. Die Weltentsagung schlägt mit einer gewissen Notwendigkeit in Weltherrschaftspläne um und Weltherrschaft durch Weltentsagung wird zur Losung des mittelalterlichen Katholizismus. Alle weltlichen Ordnungen und Gemeinschaften haben der Kirche zu dienen, sind auf sie hin zu ordnen, ihr und ihrem Ethos zu unterstellen. — Die Haltung des Katholizismus ist also auch an dieser Stelle paradox und widerspruchsvoll. [1]) —

Von der Stellung der Reformation zur Welt und Kultur haben wir schon in einem anderen Zusammenhange bei dem Urteil Ritschls über sie gesprochen. Wir haben hier zunächst anzuerkennen, daß Ritschl allerdings eine wesentliche Seite der Reformation hervorhebt, wenn er das Neue und Epochemachende in einer ganz neuen Weltoffenheit und Aufgeschlossenheit für irdische Aufgaben sieht. Luthers Berufsgedanke mit seiner Gleichstellung des geistlichen und weltlichen Berufes ist von grundsätzlicher Bedeutung. Er leitet eine ganz neue Beurteilung und Wertung irdischer Pflichten und Aufgaben ein.[2]) — Aber so richtig an sich die Hervorhebung dieser neuen Weltstellung bei den Reformatoren ist, und so wertvoll und wirkungskräftig sie in der Folgezeit geworden ist, so würde es doch eine Verkennung der reformatorischen Position sein, wenn man Luther zum Heiligen des Kulturprotestantismus machen wollte. Als Korrektiv und Fragezeichen gegenüber aller geradlinigen

[1]) Grützmacher, R. H. NKZ. 1917 S. 705ff. 738ff.
Mayer, E. W. Christentum und Kultur. S7ff.
Mayer, E. W. Ethik S 171f.
v. Eicken, H. Geschichte und Systemader mittelalterlicher Weltanschauung Stuttgart 1887.

[2]) Mayer, E. W. Ethik S 155ff. 172.
Kirn, O. Vorträge . . . . S. 133.

Bejahung der Welt und Kultur steht bei Luther ein starkes neutestamentliches Erbe, eine starke Gehaltenheit gegenüber allzu optimistischem Urteil und durchaus wesentliche Vorbehalte. Gottesreich und Weltreich bleiben absolute Gegensätze. Alle neutestamentlichen Bedenken und Stimmungen kehren, wenn auch vielleicht hier und da abgeschwächt, bei Luther wieder: die starke Richtung auf das Transzendente, die starke eschatologische Sehnsucht und Erwartung, eine pessimistische Beurteilung der Welt und asketische Tendenzen.[1]) Luthers Stellung zur Welt bedeutet zwar eine notwendige und wertvolle Bereicherung gegenüber der urchristlichen Haltung, aber er gibt doch keinen wesentlichen Gedanken des Neuen Testamentes auf.

Das wurde in der Folgezeit anders; die reformatorische Weltoffenheit wurde einseitig betont und verabsolutiert, die neutestamentlichen Hemmungen und Vorbehalte traten in der Aufklärung und im Idealismus stark zurück, die Richtung auf das Tranzendente, die eschatologische Sehnsucht und die asketischen Tendenzen wurden bis nahe zum Verschwinden reduziert. — Uns interessieren in unserm Zusammenhange vor allem die theologischen Vertreter dieser Entwicklung zu Immanenz und Weltoffenheit, von denen zwei Namen besonders zu nennen sind: Schleiermacher und R. Rothe. Sie sind die typischen Vertreter des weltoffenen Kulturprotestantismus. Das zeigt sich vor allem in ihrer Ethik, die fast völlig zu einer Geschichts- und Kulturphilosophie wird. Die christliche Sittlichkeit hat kein anderes Ideal als die philosophische, auch ihr Ziel ist die Ineinsbildung von Natur und Geist, d. h. die Herstellung der Kultur und ihrer Sozialbildungen. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß die christliche Ethik besonders kräftige Motive und besonders wirksame Kräfte entbindet und die Kulturbildungen zu ihrer Vollendung führt. — Die Immanenzierung des christlichen Lebensideals ist fast vollständig, die noch in der Reformation so stark betonte Richtung auf das Transzendente ist fast vollständig verschwunden, ebenso die echatologische Sehnsucht und Erwartung. Das Bündnis mit antiker und moderner Weltoffenheit und Kulturfreudigkeit ist denkbar eng. Darum ist auch für asketische Tendenzen kaum noch ernsthaft Raum; sie haben allenfalls noch den Sinn einer Uebung zur Entbindung sittlicher Kräfte, aber nicht mehr grundsätzliche Bedeutung, da die Spannungen zwischen christlichem Lebensideal und weltlichen Ordnungen fast ganz aufge-

---

[1]) Wünsch, G. Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung Tübingen 1921. S. 13ff.
Grützmacher, R. H. NKZ. 1917. S. 719ff.
Groos, H. Der deutsche Idealismus und das Christentum München 1927 S. 236.

hoben und verschwunden sind.[1]) — Schleiermacher und Rothe repräsentieren innerhalb der Geschichte des christlich-sittlichen Denkens den am meisten auf Weltoffenheit und Kulturfreudigkeit gerichteten Typus.

In diesem Zusammenhange ist durch die Haltung Ritschls und seiner Schüler gegenüber Welt und Kultur zu sehen und zu beurteilen, allerdings nicht ohne wesentliche Vorbehalte, die nicht nur gegen den ausgeprägten Immanenzstandpunkt Schleiermachers und Rothes und ihre allzu unproblematische Kultur- und Weltseligkeit eine deutliche Grenze ziehen, sondern vor allem auch das ethische Ideal selbst betreffen. Denn es kann sich natürlich bei den Schülern Ritschls angesichts ihres personalistisch gefaßten Endzwecks nicht wie bei Schleiermacher und Rothe um eine objektive Kulturethik handeln. Es ist darum auch begreiflich, daß sich bei den Schülern Ritschls nicht eben gerade viele ausdrückliche Beziehungen auf Schleiermacher finden, und der Anschluß an ihn mit einer gewissen Vorsicht vollzogen wird. Immerhin fehlt doch auch solche ausdrückliche Bezugnahme auf ihn nicht ganz. — So nennt Tröeltsch seine, — wie wir später noch sehen werden, — stark kulturfreudige Ethik „eine Zustimmung zu Schleiermachers Kritik Kants" und eine „Verbindung von Kants subjektiver mit Schleiermachers objektiver Ethik".[2]) — Auch Gottschick redet von „stärkstem Einfluß" der kulturfrohen Ethik auf die Theologie aller Richtungen.[3]) Aehnlich verwandt fühlt sich Mayer mit der philosophischen Ethik „des großen Theologen"[4]) Schließlich ist in diesem Zusammenhange auch auf die auffallend wohlwollende Kritik Schleiermachers bei Kirn hinzuweisen.[5]) — Aber im Allgemeinen ist doch der Einfluß Schleiermachers mehr unausgesprochen und aus der Sache selbst zu entnehmen. Vorhanden ist er jedenfalls ohne Zweifel, wenn auch nicht bei allen Schülern gleichmäßig. Ihre Weltoffenheit trägt merklich die Züge der Weltfreudigkeit Schleiermachers, viel deutlicher als die der Haltung Luthers, gegen den sie sich in dieser Beziehung verschiedentlich ausdrücklich abgrenzen. — Daneben stehen natürlich wesentliche Abweichungen von Schleiermacher, die außer den oben angedeuteten Einwänden vor allem auch seinem unberechtigten und übertriebenen Optimismus und seiner Gleichordnung der religiös-sittlichen Güter mit den übrigen Kulturgü-

---

[1]) Grützmacher, R. H. NKZ. 1918 S. 246ff.
Mandel, H. a. a. O. I. S. 108ff.
Mayer, E. W. Christentum und Kultur S. 36.
Groos, H. a. a O. S. 296.
Kirn, O. Vorträge . . . . S. 134.
[2]) Troeltsch, E. Grenzfragen . . . . ZThK. 1902 S. 139.
[3]) Gottschick, J. ZThK. 1899 S. 139.
[4]) Mayer, E. W. Christentum und Kultur S. 36.
[5]) Kirn, O. Sittliche Lebensanschauungen . . . S. 87ff.

tern gelten.[1]) Aber diese Einschränkungen ändern an dem grundsätzlichen Einfluß der weltoffenen Haltung Schleiermachers nichts.

Doch dürften die Wurzeln nicht allein bei Schleiermacher liegen. Vielmehr werden wir auch hier wieder auf die ganze Zeitstimmung hinweisen und auch in ihr nicht unwesentliche Gründe für die starke Wendung zur Welt und ihren Aufgaben sehen dürfen. Wenn K. Barth über die Ethik der Schüler Ritschls sagt: „Könnte man sich . . . die Ethik der Ritschlschen Schule auch nur einen Augenblick denken ohne den soliden Hintergrund des fröhlich emporsteigenden Bürgertums zur Zeit der Konsolidierung der Bismarckschen Reichsgründung",[2]) so hat er damit zweifellos deutliche Hintergründe der Haltung der Schule Ritschls gesehen. Die Weltoffenheit und Kulturfreudigkeit der Schüler Ritschls dürfte allerdings eine wesentliche Verwandtschaft mit der typischen Vorkriegsstimmung und ihrer Apotheose der Kulturwerte, die uns nach dem Erlebnis des Zusammenbruchs nur noch schwer verständlich erscheinen will, aufweisen und nur im Zusammenhange mit der Zeitstimmung recht zu würdigen sein. Wie stark diese Zeitstimmung auf die Schüler Ritschls eingewirkt hat, und wie stark sie ihr gegenüber das Bedürfnis und die Verpflichtung zur Apologetik empfanden, dafür ist ein Stelle aus einem Aufsatz Gottschicks bezeichnend: „Im Kreise dieser Kultur mit ihrem diesseitigen Weltbild und ihrem diesseitigen Schaffensdrang kann sich der christliche Glaube nur dann erhalten und durchsetzen, . . . wenn er die Unentbehrlichkeit und den spezifischen Wert seines jenseitigen Gutes bei vollem Besitz aller Kulturgüter sowie seine sichere Verbürgtheit dartun und wenn er zeigen kann, daß seine auf ein jenseitiges Ziel gerichtete Tätigkeit die unabweisbaren diesseitigen Kulturbestrebungen in sich aufzunehmen nicht nur fähig, sondern tendiert."[3]) — Im einzelnen sind natürlich solche Einflüsse sehr schwer nachweisbar, sodaß wir uns mit diesem allgemeinen Hinweise begnügen müssen.

Doch wichtiger als die Wurzeln ist uns das Faktum, die Weltoffenheit selbst, die wir im Folgenden an einigen Schülern Ritschls aufzeigen wollen. Am deutlichsten und ausgeprägtesten ist die Wertung der weltlichen Aufgaben, der Kultur und ihrer Ordnungen zweifellos bei Troeltsch. Die innerweltlichen Zwecke sind ihm sittliche Zwecke „von dem ganzen strengen Charakter sittlicher Werte"[4]) Solche objektiven sittlichen Werte sind ihm vor allem Familie, Staat, Gesellschaft, Wissen-

[1]) Mayer, E. W. Christentum und Kultur S. 36
Kirn, O. Sittliche Lebensanschauungen . . . S. 87ff.
[2]) Barth, K. Das Wort Gottes und die Theologie München 1925 S. 131.
[3]) Gottschick, J. ZThK. 1899 S. 139ff.
Hering, H. Die Idee Jesu vom Reiche Gottes und ihre Bedeutung für die Gegenwart ZThK. 1899 S. 502
[4]) Troeltsch, E. ZThK. 1902 S. 164. 166.

schaft, Kunst und Religion. Sie sind etwas „objektiv Wertvolles, das auch mit den größten Opfern erstrebt werden muß, . . . wonach zu streben der Mensch verpflichtet ist . . .".[1]) Darum ist ihm die Spannung zwischen dem religiösen Gute des Christentums und diesen objektiven Kulturgütern eine Spannung innerhalb des sittlichen Lebens selbst, die er, wie wir später noch sehen werden, nur unvollkommen zu lösen vermag. — Auch Kirn ist unter den Schülern Ritschls zu nennen, bei denen sich die Weltoffenheit besonders stark ausgeprägt findet. Er zieht zwar eine Grenze gegen Schleiermachers Identifizierung von Kultur und Sittlichkeit[2]) und erkennt an, daß die Kultur nicht ohne Weiteres „die sittliche Gesinnung in ihrer Totalität, Reinheit und Unbedingtheit zu erzeugen und weiterzuleiten imstande" ist.[3]) Aber er sieht doch auch in den Kulturwerten sittliche Werte und hält wie Troeltsch die Spannung für eine solche zwischen zwei verschiedengearteten sittlichen Werten. „In unserm Falle bedeutet es in der Tat die äußerste Verschärfung des Problems, daß zwei sittliche Faktoren, Kultur und Christentum, die Gesinnung derselben Person zu bestimmen beanspruchen, und daß jeder dieser Faktoren die Tendenz hat, es ausschließlich zu tun. . . . Denn darin ist ohne Zweifel Troeltsch gegen Herrmann im Recht, daß er den Konflikt der Kultur und des Christentums als einen innerhalb des sittlichen Gebiets selbst liegenden aufgefaßt wissen will".[4]) Kirns Ethik hat wie die Troeltschs weithin den Charatker einer verchristlichten Kulturethik. — In ähnlicher Weise richtet sich Mayers Interesse in starker Betonung auf die Kulturfrage und ihre Beurteilung vom Standpunkt des Christentums aus. Man kann sie geradezu als das Lieblingsthema seiner Ethik bezeichnen. Wir sahen schon oben, wie stark ihn die Frage nach den Zusammenhängen des christlichen höchsten Gutes und der weltlichen Kulturtätigkeiten beschäftigt. Hier sei nur auf eine bezeichnende Stelle hingewiesen: „Die weltlichen Kulturtätigkeiten und Kulturgemeinschaften arbeiten am Fundamente, die Kirche und die insbesondere auf die Pflege religiös-sittlichen Lebens gerichtete Tätigkeit an der Kuppel des „Baus der Ewigkeiten". Es ist, um im Bilde zu bleiben, nicht einzusehen, warum die Arbeit an der Kuppel wertvoller sein sollte, als die am Fundamente".[5]) Mit diesem „Bau der Ewigkeiten" und dieser weitgehenden Verlegung des Reiches Gottes und der Kulturtätigkeiten in eine Ebene dürfte Mayer deutlich Schleiermacher näher stehen als Luther. — Gottschick hat offenbar stärkere Hemmungen gegenüber der Kultur als Troeltsch, Kirn

[1]) Troeltsch, E. ZThK. 1902 S. 136.
[2]) Vergl. auch seine Vorbehalte gegenüber Wunds Kulturethik bei sonst wohlwollender Beurteilung: Sittliche Lebensanschauungen S. 53ff.
[3]) Kirn, Vorträge S. 163.
[4]) Kirn, O. Vorträge . . . S. 162
[5]) Mayer, E. W. Ethik S. 181.

und Mayer. Er betont nicht nur die starken Unterschiede zwischen Kultur und Christentum, die vor allem darin ihren Grund haben, daß die Kulturarbeit noch nicht prinzipiell vom Ich losmacht[1]), sondern scheint auch insofern über Troeltsch und Kirn hinauszugehen, als er offenbar einen Eigenwert der objektiven Kulturgüter nur sehr bedingt anzuerkennen geneigt ist: „Denn das Ideal der ins Unendliche fortgehenden Schöpfung objektiver Güter der Menschheit wie Kunst, Wissenschaft und Staat, ...macht in unerträglicher Weise zum Selbstzweck, was sachlicher Natur ist und nur als Mittel für Personen und Personenbeziehungen Wert besitzen kann".[2]) — Aber dieser Vorbehalt in der Einschätzung der weltlichen Ordnungen und Kulturgüter, auf den wir in anderem Zusammenhange noch zurückkommen müssen, ist doch nicht als ein Abweichen von der grundsätzlichen und betonten Weltoffenheit zu verstehen, vielmehr hebt auch Gottschick durchaus die Pflicht zur aktiven Teilnahme an ihnen hervor und rechnet sich offenbar selbst mit ein, wenn er sagt: „Seit Schleiermacher und Rothe pflegt man die Kultur in der Fortbildung von Luthers Idee des Berufs unbefangen ins Reich Gottes einzuordnen".[3]) — Häring dagegen sieht ähnlich wie Kirn in den irdischen Gemeinschaften „von Gottes Willen gesetzte sittliche Zwecke eigenen Wertes", die „selbst irgendwie, wenn auch noch so unvollkommen, christlich-sittliches Gepräge gewinnen"[4]) und glaubt hier Schleiermacher gegen Luther rechtgeben zu müssen: „In diesem Stück darf die evangelische Ethik nicht hinter Schleiermacher zurückgehen, so gewiß er damit nur das reformatorische Grunderlebnis aus der Tiefe in die Weite und Breite geführt und dem christlichen Gottesgedanken ein unendliches Herrschaftsgebiet gegeben hat . ."[5]) Auch Häring wahrt hinsichtlich der Tendenz zur Weltoffenheit durchaus den Zusammenhang mit der Schule. — Damit dürfte die Haltung der Schule hinreichend gekennzeichnet sein. Mit unwesentlichen Abweichungen folgen alle anderen Schüler dem oben aufgezeigten Grundzuge, keiner entfernt sich grundsätzlich und wesentlich von dieser weltoffenen und weltbejahenden Haltung, vielmehr ist überall die Richtung auf die weltlichen Aufgaben und Pflichten ausgesprochen betont und hervorgehoben. — Nur W. Herrmann, der wie wir schon öfter sahen, in seiner Ethik eine Sonderstellung gegenüber den anderen Schülern Ritschls einnimmt, macht auch hier eine Ausnahme. Für ihn haben die sogenannten objektiven weltlichen Werte nicht den Charakter sittlicher Güter, sondern sind nur die gegebenen Natur- und Gemeinschaftsformen, in denen der Christ sich zu bewähren hat, und die er als Erziehungsmittel zur höheren sitt-

[1]) Gottschick, J. ZThK. 1899 S. 170f.
[2]) Gottschick, J. ZThK. 1899 S. 172.
[3]) Gottschick, J. Ethik S. 163.
[4]) Häring, Th. a. a. O. S. 363f.
[5]) Häring, Th. ebenda.

lichen Gemeinschaft ansehen soll. Ja, sie werden weithin nur als etwas Erlaubtes gewertet, das man, wenn die aktive Teilnahme an ihnen für das sittliche Gefühl unerträglich wird, opfern muß. Daneben steht allerdings auch ein starker aktivistischer, weltbejahender Zug, der eine Beeinflussung dieser weltlichen Ordnungen durch den christlich-sittlichen Geist fordert. Herrmanns Haltung ist also nicht einheitlich und auch nicht unanfechtbar. Aber sie selbst interessiert uns hier auch nur mittelbar, wichtiger ist uns in unserem Zusammenhange die Kritik, welche vor allem Troeltsch und Kirn an ihr üben, denn sie erlaubt uns Rückschlüsse auf ihre eigene Stellung zum Kulturproblem und die mit ihm zusammenhängenden Fragen. Troeltsch sieht in Herrmanns Ethik den „leidsamen, gottergebenen Charakter des Luthertums gegenüber der lex naturae" zur Herrschaft gelangen[1]) und wendet sich natürlich vor allem dagegen, daß die weltlichen Ordnungen nicht als sittliche Güter gewertet werden, während es Kirn als ein unerträglicher und unmöglicher Gedanke erscheint, Kulturgüter zu opfern und sich aus gewissen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens zu lösen.[2]) — Diese Kritik an Herrmann zeigt uns deutlich — und damit kommen wir zu einer vorläufigen Würdigung der weltoffenen und weltbejahenden Haltung der Schüler Ritschls — wie fern der Schule Ritschls innerlich die Möglichkeit eines grundsätzlichen Zweifels an der Berechtigung einer aktiven Teilnahme an der Kultur und ihren Gütern liegt. Wenn Kirn sagt: „Fragte man früher, ob die christliche Sittlichkeit die Teilnahme an der Kultur zulasse, ob die letztere überhaupt sittlich berechtigt sei, so ist darüber heute kein Streit mehr", dann werden wir zwar kaum in der Annahme fehlgehen, daß er damit die Meinung der ganzen Schule zutreffend wiedergibt. Denn das ist allerdings der Eindruck, den man bei der ethischen Haltung der Schüler Ritschls gegenüber Welt und Kultur gewinnen muß, daß sie diese grundsätzliche Frage für erledigt halten. Aber es fragt sich doch, ob die Dinge hier wirklich so einfach liegen, wie die Schüler Ritschls glauben. Nun werden wir allerdings ja bei der Beurteilung dieser Haltung kaum hinter Luther zurückgehen wollen und demgemäß an der bejahenden Antwort auf die Frage nach der Berechtigung aktiven Teilnehmens am Welthandeln a n s i c h nichts auszusetzen haben. Es kommt uns aber auch in unserem Zusammenhange garnicht so sehr auf die Antwort s e l b s t an als vielmehr auf die Frage, ob bei den Schülern Ritschls wirklich noch die ganze S c h w e r e und Fraglichkeit des Problems e m p f u n d e n ist. Und da werden wir doch urteilen dürfen, daß es allzuschnell und allzu selbstverständlich als erledigt beiseite geschoben ist. — Nun ist gewiß zuzugeben, daß doch wohl erst unsere Zeit wieder ein wirklich ganz tiefes

[1]) Troeltsch, E. ZThK. 1902 S. 61ff.
[2]) Kirn, O. Vorträge, ... S. 140f.

Verständnis für das Problematische und Fragwürdige alles Irdischen gewinnen, und daß erst unserer Zeit wieder die grundsätzliche Frage in ihrem auch heute noch geltenden Gewicht zum Bewußtsein kommen konnte. Aber das ändert doch nur wenig an dem Vorwurf, den wir den Schülern Ritschls machen müssen, daß sie eine wichtige Seite der Haltung Luthers und eine doch auch heute noch gültige Frage des Neuen Testaments übersehen haben, wenn sie allzuschnell über die Frage nach dem Recht der Weltbejahung zur Tagesordnung übergingen. Hier dürfte doch Paulsen trotz seiner Einseitigkeit ein besseres Verständnis für die Haltung des Christentums besessen haben und mit seiner Kritik des Kulturprotestantismus im Rechte sein.[1]) — Wenn wir auch, wie gesagt, nicht bestreiten wollen, daß die Antwort an sich die richtige und die unserer Zeit unausweichlich gebotene sein mag, so bleibt doch die Leichtigkeit und Selbstverständlchkeit, mit welcher diese bejahende Antwort gewonnen wird, von symptomatischer Bedeutung und nicht ohne entscheidenden Einfluß auf die zweite Frage nach dem „Wie" der Mitarbeit, die uns vor allem für unsere Auseinandersetzung über den Reichgottesgedanken interessiert. Eins hängt am anderen. Nur von hier aus ist die eigentümliche Antwort der Schüler Ritschls auf die zweite Frage überhaupt recht zu verstehen.

Ihr wenden wir uns nunmehr zu und fragen, wie sich dieser zweite Fragenkomplex für die Schüler Ritschls darstellt und welche Antwort sie auf die Frage nach dem „Wie" der aktiven Teilnahme an dem Handeln in den weltlichen Ordnungen und Gemeinschaften geben. Denn wenn auch offenbar die grundsätzliche Frage für sie ihre Bedeutung verloren hat und nicht mehr ernsthaft für die Diskussion in Frage kommt, so hat doch diese zweite Frage auch für die Schüler Ritschls noch ihre ganze Dringlichkeit und ihren ganzen entscheidungsvollen Ernst. Ja, sie muß für sie einen ganz besonderen Empfindungswert und besonderes Gewicht dadurch bekommen, daß es sich ja bei ihnen um eine Spannung innerhalb des Sittlichen selbst, um eine Spannung zwischen verschiedenen gleicherweise sittlichen Gütern und Zielen handelt, von denen nicht wie bei Herrmann eines zugunsten des anderen geopfert werden kann, sondern jedes den Christen fordert und beansprucht. Mochte die betonte Weltoffenheit und Weltbejahung die Antwort auf die erste Frage leicht und eindeutig machen, so wirkt sie hier in entgegengesetztem Sinne: sie erschwert die Frage nach dem „Wie" und gibt ihr einen besonderen Ernst.

Ehe wir auf die besondere Form des Problems in der Schule Ritschls und seine eigenartige Lösung eingehen, stellen wir noch einmal das Problem selbst deutlich heraus. Es handelt sich um die Frage: Wie kann der Christ in dieser Welt und ihren Ordnungen handeln, ohne sich gegen die Liebesverbunden-

[1]) Paulsen, Fr. System der Ethik Berlin 1889 I. S. 50ff.

heit, zu der er als Christ verpflichtet ist, zu versündigen; wie kann er handelnd sich in den irdischen Gemeinschaften mit all ihrer Problematik und ihren Fragwürdigkeiten bewegen, ohne den Ernst christlicher Sittlichkeit zu verleugnen und ohne die Schärfe des christlichen Urteils über die Welt zu mildern und durch Kompromisse abzuschwächen?

Dies Grundproblem christlicher Sittlichkeit, vor das jede Generation entsprechend ihrer ganzen inneren und äußeren Lage neu gestellt wird, und das nie irgendwie statisch und abschließend zu lösen ist, bekommt für die Güterethik der Schüler Ritschls eine ganz besondere Form und eine dem ganzen Aufbau der Ethik entsprechende Eigenart. Wir sahen oben, daß alles Handeln als ein Handeln nach Zwecken betrachtet wird. So wird auch das Handeln in den weltlichen Ordnungen und Gemeinschaften als ein Handeln nach Zwecken hin angesehen bezw. sie selbst als innerweltliche Zwecke gewürdigt. Es ist in diesem Zusammenhange ziemlich gleichgültig, ob man dabei mit Troeltsch von sittlichen Zwecken „von dem ganzen strengen Charakter sittlicher Werte“[1]) reden will, oder mit Kirn von sittlichen Werten, die nicht ohne Weiteres „die sittliche Gesinnung in ihrer Totalität, Reinheit und Unbedingtheit zu erzeugen und weiterzuleiten imstande sind“[2]) oder mit Häring von Zwecken, die „selbst irgendwie, wenn auch noch so unvollkommen, christlich-sittliches Gepräge gewinnen“[3]) — oder noch vorsichtiger, es kommt uns hier nicht so sehr darauf an, wie weit diese innerweltlichen Zwecke als sittliche Zwecke gefaßt sind, sondern nur darauf, daß sie überhaupt in der Form von Zwecken auftreten. — Denn durch diese zweckhafte Auffassung des sittlichen Handelns bekommt das Problem in der Ethik der Schüler Ritschls den eigentümlichen Charakter eines Konflikts zwischen verschiedenen Arten von Zwecken, eines Konflikts zwischen dem einen, letzten, überweltlichen Endzweck und den mannigfaltigen, von allen Seiten uns fordernden innerweltlichen Zwecken. Am deutlichsten findet sich das Problem in dieser Form ausgesprochen bei Troeltsch: „Die Hauptprobleme der Ethik liegen daher nicht auf dem Gebiete der subjektiven Ethik, das verhältnismäßig einfach ist, sondern auf dem der objektiven Ethik, das schwierig und verwickelt ist ... Auf der einen Seite nämlich stehen die innerweltlichen Zwecke, zwar unter sich mannigfach geschieden und vielfach in Konflikt, aber doch verbunden durch die gemeinsame Tendenz auf Zwecke, deren Gegenstand und Spielraum die Welt ist. Auf der anderen Seite steht der religiöse Zweck mit seiner Konzentration alles Handelns auf die Zueignung des Individuums und der Gemeinschaft an Gott, mit seiner Sammlung aller Kräfte und Gedanken auf einen einzigen letzten bleibenden

[1]) Troeltsch, Ernst Z Th K 1902 S. 164. 166
[2]) Kirn, Otto Vorträge und Aufsätze, Leipzig 1912 S. 163
[3]) Häring, Theodor a. a. O. S. 363f.

und ewigen Zweck, dem gegenüber alle anderen vergänglich sind ... Daraus werden die höchsten und letzten, aber auch die schwierigsten Probleme der Ethik entstehen.[1]) — Die Aufgabe, vor die sich die Schüler Ritschls mit dieser zweckhaften Fassung des Handelns und der aus ihr entstehenden Konkurrenz verschiedener Arten von Zwecken gestellt sehen, ist die, in irgend einer Weise diese innerweltlichen Zwecke mit dem einen, höchsten, überweltlichen Zwecke ins Verhältnis zu setzen und die Konkurrenz durch irgendeinen Ausgleich aufzuheben.

Wie ein solcher Ausgleich bei der ganzen Anlage der Ethik geartet sein wird, ist nach dem Bisherigen deutlich. Es bleibt kaum eine andere Möglichkeit als der Versuch, zwischen den innerweltlichen und dem überweltlichen Zwecke eine Relation herzustellen und sie als Teilzwecke oder Unterzwecke teleologisch auf diesen zu beziehen und ihm einzuordnen. Auf dem Boden einer Endzwecklehre gibt es im Grunde nur diese eine Möglichkeit: den Einheitspunkt in einem „System abgestufter Zwecke" zu suchen. — Dies ist denn auch innerhalb der Schule der fast durchgehend beschrittene Weg zur Lösung. Wir sahen schon oben in anderem Zusammenhange, wie stark die ganze Ethik Mayers durch das Bestreben bestimmt ist, eine teleologische Beziehung zwischen diesen innerweltlichen Zwecken und dem einen bleibenden Endzwecke des Reiches Gottes herzustellen. Hier müssen wir unter anderer Problemstellung noch einmal auf diese Gedankengänge zurückkommen. Wir fragen nicht mehr, ob durch solche Relation aller Zwecke auf den Endzweck ein einheitliches und geschlossenes System möglich wird, sondern ob durch sie das Grundproblem solcher Endzwecklehre — der Ausgleich zwischen innerweltlichem und überweltlichem Zwecke möglich ist. — Neben Mayer sind hier wieder als die entschlossensten Vertreter dieses Lösungsversuches vor allem diejenigen Schüler Ritschls zu nennen, welche in der Durchführung des ethischen Grundansatzes am konsequentesten sind. So ist hier auf die starke Betonung hinzuweisen, mit welcher Häring zum Ausdruck bringt, daß es sich um „ein wirkliches Ganzes abgestufter Zwecke, ein System von Zwecken" handelt.[2]) Auch ist noch einmal an die durchgehende Relation der innerweltlichen Zwecke auf das Reich Gottes in Gottschicks System zu erinnern. Ganz im Sinne des obigen Lösungsversuches ist es auch, wenn er sagt: „Ganz dem Ewigen sich weihen und in eine das ganze Leben umfassende Gemeinschaft der Liebe treten können alle erst dann, wenn auch die Arbeit an den diesseitigen Aufgaben eine Arbeit für das Ewige sein und als solche empfunden werden kann."[3]) Aehnlich ist es natürlich bei H. Schultz, der auch mit besonderem Nachdruck die teleologischen Relationen

[1]) Troeltsch, E. ZThK. 1902 S. 140f.
[2]) Häring, Th. a. a. O. S. 176f.
[3]) Gottschick, J. ZThK. 1899 S. 177.

in seiner Ethik aufweist. Aber auch bei den Vertretern der Schule, bei denen im System die Beziehung auf das Reich Gottes nicht so ausgesprochen und eindeutig hervortritt, gibt es kaum eine andere Möglichkeit als solche Stufenordnung von Zwecken. Wenn Reischle in der Auseinandersetzung über den Entwicklungsgedanken sagt: „Eben damit rücken die Entwicklungsreihen, die wir in der Welt in Natur und Geschichte beobachten können, und die in irgendeiner Beziehung wertvollen Ziele, die in ihnen verwirklicht werden, unter den Gesichtspunkt von Teilzwecken die dem göttlichen Endzweck untergeordnet sind“[1]), so ist bei solcher Grundanschauung ein Lösungsversuch durch teleologische Relation ohne weiteres nahe gelegt. — Auch Kirn kann sich scheinbar nur so eine Lösung denken. „Nur die Ueberordnung des Reiches Gottes garantiert die Einheit der sittlichen Gesinnung. Das Zusammenfallen überweltlicher und innerweltlicher Zwecksetzung in einer und derselben Handlung läßt es erst zu einer ganz sittlich bestimmten Tat kommen.“[2]) — Doch es wird kaum nötig sein, noch auf Einzelheiten hinzuweisen, da ja wie bemerkt die Schüler Ritschls durch ihre Prinzipien notwendig auf eine solche Lösung in einem System abgestufter Zwecke hingewiesen werden.

Immerhin dürfte doch vielleicht schon hier vorgreifend auf ein interessantes Faktum wenigstens hinzuweisen sein. Es finden sich nämlich, wie wir später noch sehen werden, bei einigen Schülern mehr oder weniger deutliche Ansätze zu einer anderen Lösung des Problems, ja man wird vielleicht sogar sagen können, daß diese Lösung, die wir für die einzig mögliche halten, bei den meisten Schülern irgendwie unbewußt als letzte Reserve im Hintergrunde stehen und ihnen die übliche Lösung durch ein System abgestufter Zwecke erst wirklich als eine befriedigende Lösung erscheinen lassen mag. — Doch wir haben es hier zunächst nicht mit Einbrüchen andersgearteter Gedanken in das System und etwaigen Inkonsequenzen bei der Durchführung der Grundprinzipien zu tun, sondern zunächst den Grundansatz in seinen notwendigen Konsequenzen zu verfolgen und von ihnen aus seine Unmöglichkeit zu erweisen. Wir legen daher mit vollem Recht unserer Kritik zunächst den konsequenten und typischen Lösungsversuch zugrunde.

Von Troeltsch ist in diesem Zusammenhange noch ein besonderes Wort zu sagen, da er insofern eine Sonderstellung einnimmt, als er sich zwar von denselben Grundlagen aus dem Problem nähert, aber nicht wie die anderen Schüler Ritschls zu dem Ergebnis kommt, daß eine Lösung durch teleologische Beziehung ein befriedigendes Ergebnis bietet, sondern im Grunde an der Möglichkeit einer Lösung überhaupt verzweifelt. Die Haltung Troeltschs bietet daher schon in sich einen nicht unwich-

[1]) Reischle, M. Wissenschaftl. Entwicklungsforschung ZThK. 1902 S. 40.
[2]) Kirn, O. Vorträge . . . S. 171.

tigen Beitrag zur Kritik der übrigen Schule und zeigt, wie ein Lösungsversuch von den Grundlagen einer Güterethik aus zu einem negativen Ergebnis und zur Kapitulation führen kann, ja, bei konsequentem Ernstmachen mit ihnen rechtverstanden notwendigerweise führen muß Es lohnt sich daher, auf die Gedanken Troeltschs ein wenig näher einzugehen. In sehr richtigem Empfinden für die starken pessimistischen, transzendenten und asketischen Tendenzen des Urchristentums und der reformatorischen Frömmigkeit, die er wie nur wenige andere Schüler Ritschls erkannt hat, bezweifelt er, daß sich von diesen Prinzipien aus eine für unsere Zeit und unsere gänzlich anders gearteten Kulturverhältnisse geeignete und ausreichende Ethik gewinnen läßt. Er sieht, ob mit Recht oder mit Unrecht, das ist eine Frage, die uns hier noch nicht weiter beschäftigt, in ihnen keine hinreichenden Vorbedingungen und Anknüpfungspunkte für die in unserer Zeit nach seiner Meinung unausweislich geforderte Hinwendung zu innerweltlichen Aufgaben und diesseitigen Werten vorliegen. Die Neuzeit hat für ihn eine grundlegende Erweiterung des sittlichen Lebens gebracht und neue sittliche Lebensideale geschaffen. „Eine annähernde Lösung aber ist möglich bei entschlossener Anerkennung der Tatsache, daß die moderne Welt mit ihrer Bewegung zwischen dem alles in sich verzehrenden religiösen Zweck und den innerweltlichen freien sittlichen Zwecken, die sich als Humanität und Staatsgesinnung darstellen, einen neuen Typ des sittlichen Lebens bedeutet, der so noch nicht da war . . ."[1]) Luther, Goethe und Bismarck sind ihm die Repräsentanten der hauptsächlichen sittlichen Lebensideale unserer Zeit — des religiösen Ideals, des Humanitätsideals und des Ideals der Staatsgesinnung. Keins von ihnen scheint ihm ohne Schädigung des Reichtums sittlichen Lebens entbehrlich zu sein, jedes von ihnen bedeutet einen in sich wertvollen und geschlossenen Typ sittlichen Lebens. Eine Vereinheitlichung — und das ist in unserem Zusammenhange das wichtige Zugeständnis eines von den Grundlagen Ritschls und seiner Schule herkommenden Ethikers — hält Troeltsch für außerordentlich problematisch und schwierig. Vielmehr erscheint ihm das Sittliche als etwas „von Hause aus nicht Einheitliches, sondern etwas Vielspältiges".[2]) „Diese Vielspältigkeit aber läßt sich dann noch genauer bestimmen als Polarität zweier im Wesen des Menschen liegenden Pole, von denen die Haupttypen der religiösen und der innerweltlichen Zwecksetzung ausgehen, als Polarität der religiösen und der humanen Sittlichkeit, von denen keine sittlich ohne Schaden zu entbehren ist, und die sich doch nicht auf eine gemeinsame Formel bringen lassen."[3]) Es ist für unsere Frage relativ gleichgültig, ob Troeltsch mit dieser

[1]) Troeltsch, E. ZThK. 1902 S. 166.
[2]) Troeltsch, E. ebenda S. 167.
[3]) Troeltsch, E. ebenda.

Zurückführung der Mannigfaltigkeit sittlicher Zwecke auf eine im Wesen des menschlichen Geistes liegende metaphysiche Polarität im Rechte ist, das für uns Wesentliche ist dies, daß er nur sehr zögernd und nur sehr bedingt eine Einheit zwischen ihnen herzustellen vermag. Troeltsch ist natürlich zu sehr Schüler Ritschls, um nicht wenigstens im Ansatz einen Versuch zum Ausgleich und zur Vereinigung zu machen. Er wahrt auch darin den Zusammenhang mit der Schule, daß er anerkennt: „Hier ist nun aber Eines ohne weiteres klar: Die Vereinheitlichung wird sich immer von der religiös-sittlichen Idee aus herstellen müssen."[1]) Aber wo die übrigen Schüler greifbare Ergebnisse erzielen und ziemlich sturmfreie Positionen zu erreichen glauben, da sieht er sich zu dem Eingeständnis gezwungen: „Aber diese Aufgabe geht nicht glatt auf und kann nicht glatt aufgehen. Es bleibt immer eine bloße Vermittlung zwischen den beiden Polen, sie werden nie zur Deckung gebracht, und die wirkliche Sittlichkeit des Lebens oszilliert von dem einen zum anderen."[2]) Und dann ein entscheidender Satz, der sich mit unseren entscheidenden Einwänden gegen die Lösungsversuche der Schüler Ritschls sehr nahe berührt: „Der Grund liegt darin, daß die humanen Zwecke niemals aufgehen als einfaches Mittel der überweltlichen — und daß sie dann niemals in ihrer Gestaltung von der christlichen Idee bestimmt werden, sondern in weitem Umfange durch die Notwendigkeiten und Voraussetzungen ihres selbständigen Wesens bedingt bleiben."[3]) Damit hat Troeltsch auf einige der entscheidenden Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten einer Vereinheitlichung und damit einer Lösung des Problems durch teleologische Relation hingewiesen. — Sein Verzicht auf eine Lösung zeugt nicht nur von systematischer Kraftlosigkeit sondern auch von einem tiefen Verständnis für urchristlich-reformatorische Gedanken und die Probleme des modernen Kulturlebens. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß Troeltschs Kapitulation mit einem Verständnis für die Schwere und das Gewicht des Problems, wie es sonst nur selten in der Schule Ritschls zu finden ist, zusammenhängt und glauben im Folgenden nachweisen zu können, daß sein Fiasko von den Grundlagen der Schule aus notwendig sein muß, sobald man das Problem ganz tief und ernst erfaßt.

Ehe wir in die sachliche Kritik des Lösungsversuches der Schüler Ritschls eintreten, stellen wir noch einmal den eigenartigen Einheitspunkt, der in diesem Versuch gewonnen wird, heraus und zeigen vorläufig noch rein theoretisch seine Schwierigkeiten und Gefahren auf. Da die Schüler Ritschls, wie wir sahen, in ihrem ethischen Denken in erster Linie von den Inhalten des sittlichen Handelns ausgehen, und es sich dementspre-

[1]) Troeltsch, E. ebenda.
[2]) Troeltsch, E. ebenda.
[3]) Troeltsch, E. ebenda.

chend auch hier um ein Verhältnis von inhaltlichen Zwecken, von Zwecken innerweltlicher und überweltlicher Art, vor allem um das Verhältnis von Kulturzwecken und Reich Gottes handelt, so kann auch der Einheitspunkt solcher von ihrem Inhalt aus verstandener Zwecke nur in etwas Sachlichem, Objektiven, in der Materie des Handelns gesucht werden, sodaß also von den Grundlagen solcher Zweck- und Güterethik aus eine Einheit sinngemäß nur in einem objektiven Adäquatsein der innerweltlichen und überweltlichen Zwecke zu erreichen ist. Also nur in etwas Institutionellem, Statischem, Organisatorischem kann das Einigende hier liegen bezw. gesucht werden, nicht eigentlich in der Haltung, den Motiven und der Gesinnung des Handelnden. — Mit dieser Verlegung des Einheitspunktes in etwas Statisches, Objektives ist aber eine Reihe von Schwierigkeiten gegeben. Zunächst ist hier noch einmal an die vorwiegend formalen Schwierigkeiten der teleologischen Beziehung zu erinnern, die wir im ersten Teil unserer Auseinandersetzung vor allem bei Mayer aufgezeigt haben. — Doch hier interessieren uns mehr die inhaltlich-sachlichen Schwierigkeiten, die mit der Diastase von Christentum und Kultur, von Reich Gottes und Welt zusammenhängen. Wir werden von dieser Diastase und ihren Problemen noch eingehend zu reden haben. Hier ist darüber nur soviel zu sagen, daß man bei den Prinzipien einer Endzweckethik doch nur dann ein wirkliches Recht hat, von einer tatsächlichen Lösung des Problems zu sprechen, wenn diese Diastase, soweit es hier auf Erden möglich ist, d. h. so weit es die in der Schöpfungsordnung angelegten Verdrängungsgesetze zulassen, faktisch überwunden ist; wenn die innerweltlichen Zwecke, Ordnungen und Verhältnisse so stark von der Sünde und ihren Dämonien gereinigt sind, daß sie dem überweltlichen Endzweck so sehr adäquat sind, daß ein Handeln in ihnen wirklich vorbehaltlos als ein Handeln auf das Reich Gottes hin verstanden werden kann. — Wir sind uns bewußt, daß wir damit etwas Unmögliches verlangen. Aber wir glauben, eine so weitgehende Forderung stellen zu müssen, wenn wir den Lösungsversuch der Schüler Ritschls wirklich als eine gelungene Lösung anerkennen sollen. Erweist sich diese Forderung als unerfüllbar, so ist damit eben gezeigt, daß eine Lösung nicht erreicht ist und so nicht erreicht werden kann.

Mit diesen grundlegenden Schwierigkeiten sind aber ebenso große Gefahren gegeben, die vor allem dann akut werden, wenn diese Schwierigkeiten überwunden werden sollen, d. h. dann, wenn man den ernsthaften Versuch macht, die Einheit herzustellen oder nachzuweisen. Die nächstliegende Gefahr ist die, daß man bei dem Interesse an Vereinheitlichung und teleologischer Beziehung den letzten Ernst und das Gewicht der Diastase zwischen innerweltlichen und überweltlichen Zwecken übersieht, die in den weltlichen Ordnungen liegenden Dämonien

abschwächt und die Fragwürdigkeiten des Handelns in der Welt verkennt. — Ebenso gefährlich aber wie dieser Optimismus gegenüber der Gegenwart ist eine harmlos-optimistische Beurteilung der Zukunft und ihrer Möglichkeiten. Und es liegt außerordentlich nahe, hier seinen Wünschen allzuviel Einfluß auf das Urteil einzuräumen und, um die Vereinigung und reibungslose Relation der verschiedenen Zwecke wenigstens für die Zukunft wahrscheinlich zu machen, die Gestaltungsfähigkeit der Kulturordnungen und die Möglichkeiten der Annäherung für die Zukunft zu überschätzen. — Endlich aber, und hier würde eine Fehlentwicklung grundsätzliches Gewicht haben, kann auch vom überweltlichen Zwecke her eine gewisse Annäherung an die innerweltlichen Zwecke versucht werden, dergestalt, daß man das Reich Gottes in irgendeiner Weise zu einer innerweltlichen Organisation herabstimmt und seinen überweltlichen Charakter nicht mehr ganz eindeutig zur Geltung kommen läßt. — Alle diese Gefahren werden wir im Folgenden im Auge behalten, wenn wir uns mit dem Lösungsversuch auseinandersetzen, und fragen, ob die Schüler Ritschls, um ihren Versuch als wirkliche Lösung wahrscheinlich zu machen, sie überall vermieden haben.

Wenn wir nunmehr zur Kritik des Lösungsversuchs übergehen, so ist zuvor eins mit aller Deutlichkeit und Entschiedenheit hervorzuheben: wir denken nicht daran, wie es in der dialektischen Theologie weithin geschieht, die Diastase zwischen Christentum und Kultur, Gottesreich und Weltreich zu verabsolutieren und zu monotonisieren. So gewiß wir später noch sehr ernsthaft von dieser Diastase zu reden haben werden, und so gewiß im Folgenden zunächst noch alles mißverständlich bleiben muß und nur die eine Seite der Sache gesehen ist, müssen wir doch zunächst durchaus anerkennen, daß es tatsächlich eine teleologische Beziehung zwischen der Kultur mit ihren Gütern und Ordnungen und dem Reiche Gottes gibt. Nur wenn ein gewisses Recht und eine gewisse Bedeutung solcher teleologischen Relation zugegeben ist, werden wir uns sinnvoll mit den Gedanken der Schüler Ritschls auseinandersetzen können. Einen Zusammenhang überhaupt leugnen zu wollen, würde einfach eine Sinnlosigkeit bedeuten, die in unserer Zeit kaum mehr ernsthaft auf Verständnis würde rechnen können. Aber es wäre nicht nur eine Unverständlichkeit und ein offensichtlicher Fehlgedanke, sondern auch eine klare Verleugnung christlicher Glaubensgedanken. Denn zunächst wäre damit der christliche Schöpfungsgedanke in empfindlicher Weise verletzt. So ernst wir gerade hier im Folgenden noch unsere Einwände werden erheben müssen, so kennen wir die Welt doch nicht nur als eine gefallene, von Gott gelöste, mit Gott im Streite liegende. Mag auch ihr Bild verzerrt, getrübt und weithin zerstört sein, es leuchtet doch noch der Goldgrund durch, es ist doch noch die Welt Gottes. Und vor allem, — es ist die Welt, in die Gott seinen Sohn gesandt,

die er nicht aufgegeben, zu der er sich neu bekannt und immer neu bekennt. Diese unzerstörbare Kraft des Schöpfungsglaubens gilt es zunächst einmal über alle Fragezeichen und Fragwürdigkeiten hinweg anzuerkennen und darin den Anschluß an eine wesentliche Seite der inneren Haltung Jesu der Welt gegenüber zu vollziehen.[1]) — Durch dieses Ernstmachen mit dem auch für uns gebotenen Schöpfungsgedanken ist aber auch zu den irdischen Ordnungen, soweit wir sie als schöpfungsgemäße Ordnung und Gestaltung irdischer Verhältnisse und als eine gehorsame Bejahung der in Gottes Schöpfung angelegten Möglichkeiten und Notwendigkeiten betrachten dürfen, in irgend einer Weise ein göttliches Ja gesprochen. — Und nicht nur die Tiefe des christlichen Schöpfungsgedankens würden wir mit der dialektischen Ablehnung jeglicher Relationen verleugnen sondern auch den eng mit ihm zusammenhängenden Vorsehungsglauben. Wenn J. Weiss[2]) seine ganzen geschichtsphilosophischen Gedanken aus einem erweiterten Vorsehungsglauben denkt gewinnen zu können, so liegt darin zweifellos etwas Berechtigtes. Denn als Christen nehmen wir die Welt nicht nur als Schöpfung aus Gottes Hand, sondern wissen sie auch in Gottes Hand und dürfen daher in allen Entwicklungen, allem Werden und Sichgestalten — mit allen zu machenden Vorbehalten — in irgend einer Weise die Hand Gottes wirksam sehen. Wir wissen uns weit entfernt von deistischen Gedanken und einer Weltbetrachtung, die sie irgendwie von Gott löste. — Schöpfungsgedanke und Vorsehungsglaube weisen uns in gleicher Weise darauf hin, Gottes Hand in der Welt oder die Welt in Gottes Hand zu sehen. — Damit ist aber mehr gesagt als etwa dies, daß die Welt mit ihren Ordnungen und Gestaltungen lediglich Daseinsform, Betätigungsfeld oder Existenzmittel für uns wäre, die wir dankbar aus Gottes Hand nähmen, an denen wir Gehorsam lernten und etwas würden zur Ehre Gottes, in denen wir uns zu bewähren hätten und uns vorbereiten sollten für das jenseitige und zukünftige Reich Gottes. Wenn wir in der Welt eine Schöpfung Gottes und in den irdischen Ordnungen weithin gottgewollte Gestaltungen sehen dürfen, dann dürfen wir nicht nur sondern müssen in ihnen einen Sinn sehen, der über den bloßen Gedanken der Existenzmittel und Daseinsformen hinausgeht und ihnen eine Stelle in Gottes Weltplan zuweist. Und da wir Ritschl und seinen Schülern zugestehen müssen, daß sie sich mit ihrem Gedanken, daß das Reich Gottes das höchste und vornehmste Ziel des göttlichen Liebeswillens ist, in Kontinuität mit einem wichtigen Gedanken biblischer Geschichtstheologie befinden, so wer-

[1]) Grützmacher, R. H. NKZ. 1914 S. 42.
Barth, K. Das Wort Gottes und die Theologie, München 1925 S. 58
Mandel, H. System der Ethik, Leipzig 1912 I. S. 267 II, S. 413f.
Althaus, P. Staatsgedanke und Reich Gottes, Langensalza 1923. S. 15.

[2]) Weiss, J. Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, Gießen 1901. S. 135ff.

den wir von hier aus, ohne daß damit ihr oben erkannter Eigensinn und Eigenwert zurückgenommen werden müßte, eine irgendwie gestaltete teleologische Relation der weltlichen Ordnungen auf das Reich Gottes anerkennen müssen. — Und solche Beziehungen sind ja einfach auch geschichtlich nachzuweisen. Was hat, um nur ein in diesem Zusammenhange besonders naheliegendes Gebiet, die Missionsgeschichte, herauszugreifen, für die Mission des Apostels Paulus der Schutz und die Sicherheit des römischen Imperiums und die Verbreitung griechischer Kultur und Sprache bedeutet, und wie bedeutungsvoll sind noch heute für die christliche Mission bei aller ihrer Zweideutigkeit der koloniale Gedanke und der immer intensiver und reibungsloser werdende Weltverkehr! — Man wird den Schülern Ritschls gern zugeben, daß die Geschichte der werdenden Gottesherrschaft voll ist von solchen offensichtlichen Relationen der Kulturordnungen und Kulturarbeiten auf das Reich Gottes. Nehmen wir welches Gebiet der Kultur, welche ihrer Ordnungen und Tätigkeiten wir wollen, Staat, Gesellschaft, Wirtschaftsleben, Wissenschaft und Kunst — es hieße Selbstverständlichkeiten sagen, wollte man überall ihren Wert und ihre Bedeutung für das Werden des Reiches Gottes, die Ausbreitung der Herrschaft Gottes aufzeigen.[1]) — Auch bei Luther fehlt eine solche Beziehung der weltlichen Ordnungen auf das Reich Gottes keineswegs. Wenn Troeltsch behauptet, daß die innerweltliche Kultur nur als Daseinsform oder als Betätigungsfeld christlich-sittlicher Gesinnung für Luther in Betracht käme und er die Kulturgemeinschaften und -tätigkeiten günstigstenfalls als Schöpfungsordnungen gewertet, sie aber nicht in ihrem teleologischen Zusammenhange mit dem Reiche Gottes gesehen habe, so bedeutet das ohne Zweifel eine ausgesprochene Verkennung der wirklichen Haltung Luthers. Auch die andern Schüler Ritschls erheben in ihrer überwiegenden Mehrzahl im Anschluß an Troeltsch die gleichen Vorwürfe und Einwände gegen ihn. Wenn Mayer meint: „Nach genuin Lutherscher Auffassung besteht zwischen der durch die weltlich-kulturelle Tätigkeit erstrebten Herstellung leiblich-sittlichen Lebens im allgemeinen und der durch die Verkündigung des Evangeliums erstrebten Herstellung religiös-sittlichen Lebens keinerlei Zweckbeziehung: sie sind lediglich in gleicher Weise von Gott gewollt und stehen nebeneinander, höchstens daß das weltliche Leben den äußeren Rahmen abgibt, in dessen Inneren verborgen die religiös-sittliche Gesinnung lebt", so ist das allerdings die typische, in der Schule Ritschls herrschende Auffassung Luthers.[2]) Doch wird sie durch die Wiederholung nicht wahrscheinlicher und richtiger. Vielmehr ha-

[1]) Althaus, P. Die letzten Dinge, Gütersloh 1926 S. 252f.
Hirsch, E. Deutschlands Schicksal, Göttingen 1922 S. 62.

[2]) Mayer, E. W. Ethik, Tübingen 1922 S. 158f.
Gottschick, J. Ethik, Tübingen 1907 S. 162. RE³ über Reich Gottes.
Häring, Th. a. a. O. S. 364.

ben vor allen Dingen die Untersuchungen von Holl erwiesen, daß die Darstellung Luthers bei Troeltsch und seinen Nachfolgern eine Verzeichnung bedeutet und die tatsächliche Haltung Luthers nicht zutreffend wiedergibt. Luther hat durchaus einen Zusammenhang anerkannt und die große Bedeutung der innerweltlichen Kulturordnungen für das Werden des Reiches Gottes deutlich gesehen.[1]) — Wir wahren also den Zusammenhang mit reformatorischen Gedanken, wenn auch wir unsererseits eine teleologische Beziehung von Christentum und Kultur, Gottesreich und weltlichen Ordnungen behaupten und dem Grundgedanken der Schüler Ritschls einen Wahrheitskern zugestehen.

Aber dieser Zusammenhang, diese Affinität ist doch nicht das Einzige, was sich über das Verhältnis von Reich Gottes und Kultur sagen läßt. Die von uns behauptete und im Folgenden noch näher nachzuweisende Diastase bleibt auch angesichts dieser Zusammenhänge durchaus in ihrem Recht und ihrer Geltung bestehen. Von ihr haben wir mit der Anerkennung teleologischer Relationen nicht das Geringste zurückgenommen, vielmehr fordert das Bisherige nunmehr gebieterisch eine Einschränkung und Ergänzung, ja es durfte eigentlich garnicht ausgesprochen werden, ohne daß nicht immer zugleich ein grundsätzliches Fragezeichen hinter jedes Wort gesetzt wäre. — Denn vom christlichen Schöpfungsglauben dürfen wir heute in diesem Zusammenhange gar nicht mehr geradlinig, ungebrochen und ohne stärkste Spannungen in unseren Aussagen reden. Ein billiger, bequemer, harmloser Rückgang auf den Schöpfungsgedanken zur Rechtfertigung und Autorisierung irdisch-menschlicher Ordnungen und Verhältnisse ist uns in keiner Weise mehr erlaubt und außerdem gerade in unserer Zeit auch wohl kaum mehr einleuchtend. — Von den in den Ordnungen der Schöpfung selbst liegenden Verdrängungsgesetzen haben wir in einem anderen Zusammenhange gesprochen. Hier ist vor allem darauf hinzuweisen, daß diese Welt nicht mehr die Schöpfung ist, die aus Gottes Hand hervorging, sondern eine altgewordene, eine entstellte, verzerrte und gefallene. — Gegenüber dieser alle unsere Harmlosigkeiten grundsätzlich und ein für allemal unmöglich machenden Erkenntnis hilft auch der Vorsehungsglaube nicht weiter. Ebenso wie ein bequemer Schöpfungsglaube ist uns hier ein flacher, harmloser Vorsehungsglaube grundsätzlich verboten. Beide sind gestört, durchschnitten, problematisch gemacht durch die Irrationalität menschlicher Freiheitstat und göttlichen Zulassens. Wenn auch der Satz bestehen bleibt, daß die Welt in Gottes Hand ruht, so bleibt doch auch die Paradoxie und das Geheimnis des „Fallen-könnens" bestehen und eine Entlastung irdischer Ordnungen von dem Fluch des Gefallenseins

[1]) Holl, K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Tübingen 1923 S. 104ff. 254ff. 257ff.

und der Verkehrung durch den Vorsehungsglauben prinzipiell verboten.

Es gilt daher für uns, rückhaltslos ernst damit zu machen, daß diese Welt, wie sie heute ist, mit allen ihren Ordnungen, Sozialgestaltungen und Verhältnissen eine gefallene, fragwürdig gewordene, problembelastete ist, — gefallen wirklich in seinem tiefsten und ernstesten Sinne genommen. — Und zwar erschöpft sich dieses Urteil nicht darin, daß es über vereinzelte sündige Handlungen oder Unterlassungen und über akute und isoliert auftretende Verfehlungen und Verkehrungen ausgesprochen wird; so ernst und schwerwiegend auch sie genommen zu werden verdienen, und so wichtig auch sie für die Erkenntnis der Welt als einer gefallenen sind, so sind sie doch weithin nur Symptom und Ausdruck einer tieferliegenden Verkehrung und in weiterem Zusammenhange zu verstehen. Von zwei Gedankengängen aus ist dies Urteil über die Welt als einer gefallenen — über das Einzelhandeln und die aktuellen Verfehlungen hinaus — weiter zu fassen. Einmal von der Soziologie aus, denn der einzelne sündige Wille bleibt nicht in seiner Isoliertheit, sondern tritt in Wechselwirkung mit anderen sündigen Willen, von denen er selbst in seiner Verkehrtheit durch Verführung und Aergernis weitergeführt wird, und die er seinerseits wieder durch sein Sündigen verführt. — Doch wichtiger ist an dieser Stelle der zweite, eng damit zusammenhängende Gedanke, daß durch unser Handeln Geschichte wird, daß es sich durch die Gesetze der Gewöhnung und Abstumpfung und durch ein immanentes Schwergewicht der Tat in Ordnungen, Verhältnissen und Gestaltungen niederschlägt und so aus den einzelnen sündigen Willen und ihrer Wechselwirkung ein sündiges Gemeinwesen erwächst, dessen Ordnungen und Verhältnisse den gleichen sündigen Charakter tragen — das Reich des Bösen oder der Sünde. Dieses Reich des Bösen als zusammenfassender Ausdruck für alle diese durch Gewöhnung und Uebung und menschliche Schuld sündlich gewordenen Ordnungen dürfte gerade unserer Zeit wieder mit besonderer Deutlichkeit als eine unentrinnbare Realität zum Bewußtsein gekommen sein. Wir stehen, durch die gewaltigen Erlebnisse des letzten Jahrzehnts aus dem Frieden harmloser Vorkriegsstimmung aufgerüttelt, wieder mit offenen Augen diesen furchtbaren Dämonien des Weltlebens, der Kultur und ihrer Sozialgestaltungen gegenüber und empfinden die ganze Ratlosigkeit einer Zeit, der die Augen geöffnet sind für den Fluch, der auf dieser Welt lastet, für den blutigen Ernst des Wortes, daß der Tod der Sünde Sold ist. Denn so gewiß wir nicht alle Todesgesetze, die auf unserm Leben lasten, mit der Sünde in Zusammenhang bringen müssen und dürfen; ebenso gewiß ist es doch auch, daß hier Zusammenhänge vorliegen und man auch hier weithin das Gesetz von Ursache und Wirkung in Anwendung bringen darf. Es wird kaum nötig sein, Einzelhei-

ten zu nennen; wohin wir blicken, — nehmen wir, welches Gebiet der Kultur, welche ihrer Ordnungen und Tätigkeiten wir wollen, Staat, Gesellschaft, Wirtschaftsleben, Wissenschaft und Kunst — so können wir jetzt genau wie oben, aber in einem schmerzlich anderen Sinne fragen — überall verfolgen, bedrängen, quälen uns diese Dämonien und Fragwürdigkeiten. Wie furchtbar ernst und qualvoll sie — heute vielleicht mehr denn je — sind, das wird uns besonders deutlich auf zwei Gebieten: im wirtschaftlichen und politischen Leben. Wir brauchen nur an die Dämonien des Bankwesens, der Wirtschaftskämpfe, der Gesetze der Rentabilität, der Innen- und Außenpolitik, der Wahlkämpfe und Koalitionsverhandlungen zu erinnern, um uns aller Harmlosigkeiten, von denen wir so gerne träumen, zu schämen und die ganze ethische Not unserer Zeit zu verstehen. Wir wissen uns heute wieder so von allen Seiten in ein Netz fragwürdiger Ordnungen gebannt, so auf Schritt und Tritt der Gefahr, ja der Notwendigkeit ausgesetzt, mit unserm Handeln ungewollt aber unvermeidlich Böses mit zu decken, zu stützen und zu fördern, daß das Wort von der ethischen Ratlosigkeit wahrlich mehr ist als eine bloße Redensart. —

Wie wenig in einer solchen Ratlosigkeit ein harmloser, naiver Schöpfungs- und Vorsehungsglaube helfen kann, dürfte deutlich sein. Im Gegenteil, wir müssen angesichts dieser Dämonien im Schöpfungsgedanken weithin eine furchtbare Anklage für uns sehen. Und der Vorsehungsglaube muß sich gegen uns wenden, denn wir können in vielen Dämonien unserer Kulturverhältnisse nur ein Zornesgericht Gottes sehen, nicht mehr ein Walten Gottes, wie es der Vorsehungsglaube meint. Wir fühlen uns in ihnen von Gott „dahingegeben" im Sinne von Römer 1, 24. 25. Wir fühlen uns mit dem geschlagen, woran wir gesündigt, und empfinden etwas davon, was es heißt, daß Gott Menschen verstockt und sie hingibt „in ihrer Herzen Gelüste".

Von hier aus erscheinen die Aussagen über teleologische Zusammenhänge zwischen Reich Gottes und Kultur doch in einem neuen Lichte. Jedenfalls ist uns alle Naivität und Voreiligkeit vergangen, ebenso wie die Lust, allzu geradlinig, harmlos und ungebrochen von solchen Relationen zu reden. Vielmehr werden wir verstehen, daß man von diesen Beziehungen nur gehalten, vorsichtig und gebrochen reden kann, daß alle Aussagen darüber etwas Paradoxes, Widerspruchsvolles, Spannungsreiches haben müssen. — Ueberall, wo wir solche Aussagen machen, müssen sie völlig den Charakter von Glaubensurteilen und Glaubensaussagen tragen, wobei der Glaube in der ganzen Paradoxie des Glaubens wider allen Augenschein durch ein mächtiges Dennoch hindurch gefaßt werden muß, — als ein schweres, fast unmögliches Werk, nicht als ein bloßes Zurkenntnisnehmen eines offen zutage liegenden Tatbestandes. — Ja, wir stehen nicht an einzugestehen, daß uns dieser Glaube gegenüber

einem großen Teile unserer heutigen Kulturverhältnisse schlechthin unmöglich geworden ist, daß wir in ihnen nur noch ein Zorneswirken Gottes, ein Dahingegebensein, eine trostlose Gottferne und ein doch vergebliches Streiten wider Gott zu sehen vermögen.

Ohne uns damit mit der Haltung der dialektischen Theologie identifizieren zu wollen, fühlen wir uns weithin in Uebereinstimmung mit K. Barth, wenn er sagt: „Aber von dieser Seite der Lebenserkenntnis werden wir lieber mit der Bibel leise als mit dem klassischen Altertum und dem deutschen Idealismus laut oder gar überlaut reden ... Und nicht einmal einem harmonischen Gleichgewicht beider Momente möchten wir das Wort reden ... die Tränen sind uns näher als das Lächeln. Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach der Zukunft als in der Beteiligung an der Gegenwart. Wir können den Schöpfer der ursprünglichen Welt nicht anders ehren als indem wir schreien nach dem Erlöser der jetzigen Welt.“[1])

Jedenfalls erscheint es uns gänzlich unmöglich, wie es die Schüler Ritschls bei ihren Grundprinzipien konsequenterweise tun müßten, alles Handeln in diesen weltlichen Kulturordnungen eo ipso oder doch mindestens ohne wesentliche Vorbehalte als ein Handeln auf das Reich Gottes hin, als eine Förderung der Herrschaft Gottes zu verstehen. Einen solchen Gedanken und eine so starke Hervorhebung der teleologischen Relationen halten wir angesichts der Problematik, mit der die Kultur belastet ist, und angesichts der Fragwürdigkeiten und Dämonien, auf die wir bei allem Handeln in der Welt stoßen, einfach für unmöglich.

Von hier aus werden wir doch recht skeptisch gegen einen Lösungsversuch sein müssen, der auf einem so offensichtlichen Ungedanken aufgebaut ist. Wenn die Schüler Ritschls den Versuch trotzdem offenbar für gelungen halten, so können wir uns das nur so erklären, daß ihm falsche Voraussetzungen, Verharmlosungen und Verkennung des ganzen Ernstes der Dämonien zugrunde liegen. Und das ist denn auch tatsächlich der Fall. — Es ist bezeichnend und vielsagend, daß wir die harmloseste Beurteilung der Dämonien bei E. W. Mayer, bei demjenigen Vertreter der Schule finden, von dem wir oben des öfteren sahen, daß er die teleologischen Beziehungen am konsequentesten und eingehendsten aufzeigt und verfolgt. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir einen — wenn auch unbewußten — ursächlichen Zusammenhang annehmen zwischen diesem Bestreben, möglichst enge und weitgehende Zusammenhänge festzustellen und der harmlosen Beurteilung der Dämonien und Zweideutigkeiten, welche besonders auffallend und nahezu unverständlich erscheinen muß in einer Ethik, die erst nach dem Kriege geschrieben

[1]) Barth, K. Das Wort Gottes . . . S. 58f.

ist. Nur im wirtschaftlichen und politischen Leben werden ihm offenbar die Fragwürdigkeiten hinreichend schwerwiegend, daß er eine Nötigung verspürt, sich kurz mit ihnen auseinanderzusetzen. So fragt er, und schon die Frage klingt seltsam harmlos: „Können nicht die momentanen und lokalen Betriebsbedingungen sagen wir einmal, des Handels sich zufällig einmal so gestalten, daß die für eine erfolgreiche Ausübung der kaufmännischen Tätigkeit zu befolgenden Regeln mit gewissen allgemeinen, sich sonst aus der Liebesgesinnung ergebenden, Grundsätzen in Spannung geraten und eben dadurch das religiös-sittliche Bewußtsein beunruhigt und gefährdet wird?"[1]) — Und von diesen momentanen, lokal begrenzt und zufällig auftretenden Zweideutigkeiten weiß er nicht mehr zu sagen, als daß sie als „anormal und ungesund" empfunden werden können. Abgesehen von der merkwürdig vorsichtigen und eingeschränkten Fragestellung dürften doch „anormal und ungesund" für die heillosen Dämonien des Wirtschaftslebens, die außerdem von Mayer offenbar nur für einen ganz kleinen Ausschnitt des geschäftlichen Lebens und für ganz besondere Mißbräuche wie Einrichtungen, „die grundsätzlich übermäßigen Alkoholgenuß und Prostitution begünstigen"[2]), als wirklich wesentlich und problematisch angesehen werden, doch allzu harmlose Ausdrücke sein. — Auch über die Zweideutigkeiten des politischen Lebens weiß Mayer kaum Ernsthafteres zu sagen. „Und in der Tat können zeitweise innerhalb der diplomatischen Welt Gepflogenheiten durchweg und überall zur Herrschaft gelangt sein, die mit gewissen allgemeinen aus der christlich-sittlichen Gesinnung sich ergebenden Grundsätzen im Widerspruch stehen und daher störend einwirken können auf das religiös-sittliche Bewußtsein."[3]) Wir fragen hierzu nur: bloß zeitweise, und wirklich nur störend? Können solche „Gepflogenheiten" des politischen Lebens, die doch auch Mayer im Kriege tausendfach in ihrer ganzen wahnsinnigen Dämonie miterlebt hat, nicht doch mehr als nur „störend einwirken"? Können sie nicht ein Diplomatenleben bis auf den Grund vergiften und es schlecht und gemein machen? Statt störend würden wir lieber zerstörend sagen. — Ueber das Verhältnis von Christentum und Staat weiß Mayer als Aeußerstes nur zu sagen: „sie (die Politik) kann u. U. die Verwirklichung des Reiches Gottes — den Begriff im engeren Sinne genommen — als einer überstaatlichen Gemeinschaft von in Gottvertrauen und Liebe frei verbundenen Individuen erschweren. Solche Konflikte gehören nun einmal zu den Unvollkommenheiten der Zeitlichkeit."[4]) Mit diesen Worten „Unvollkommenheiten der Zeitlichkeit"

---

[1]) Mayer, E. W. Ethik S. 252.
[2]) Mayer, E. W. Ethik S. 183.
[3]) Mayer, E. W. Ethik S. 289.
[4]) Mayer, E. W. Ethik S. 183.
Kaftan, J. Das Wesen der christlichen Religion, Basel 1881 S. 451.

dürfte allerdings das Urteil Mayers über die Zweideutigkeiten und Fragwürdigkeiten des Lebens in dieser Welt und der Kulturordnungen zutreffend charakterisiert, zugleich aber auch deutlich geworden sein, daß ein wirkliches Verständnis für ihren Ernst und ihr Gewicht und eine ernsthafte Würdigung ihrer integrierenden Bedeutung für unser sittliches Handeln nicht vorhanden ist. — Ernsthafter erscheinen die Dämonien bei H. Schultz gewertet. Immerhin dürften doch Sätze wie folgende mindestens äußerst mißverständlich sein: „Ein christlicher Staat muß im friedlichen Verkehr auch mit anderen Staaten die Grundsätze der christlichen Sittlichkeit wahren" oder „diese sittlichen Gemeinschaften können darum wohl ein voller Ausdruck des Reiches Gottes, aber nie eine volle Offenbarung der Welt (Welt im prägnanten, biblischen Sinne gemeint) sein."[1]) Und wenn wir uns daran erinnern, daß Schultz den Krieg als einen Dienst für das Reich Gottes verstehen kann, so will es uns doch kaum wahrscheinlich erscheinen, daß er wirklich ein ernsthaftes Verständnis für die Dämonien gehabt hat. —

Es ist hier überhaupt darauf hinzuweisen, daß mit einer gelegentlichen Erwähnung der Fragwürdigkeiten noch nicht gesagt ist, daß sie nun auch wirklich ernsthaft und so, wie es bei ihrer Bedeutung für das ganze sittliche Leben nötig wäre, gewürdigt sind. So finden wir das „Reich des Bösen" und gewisse Zweideutigkeiten bei den meisten Schülern Ritschls allerdings gestreift und zugegeben, daß hier Probleme liegen, — was ja auch in einer ernsthaft christlichen Ethik wohl kaum zu vermeiden ist. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß diese Erkenntnis auch tatsächlich praktisch und grundsätzlich auf die Beurteilung der weltlichen Ordnungen eingewirkt hat. Mayer ist typisch dafür, daß sich eine gewisse Anerkennung des Reiches des Bösen durchaus mit einer harmlosen Beurteilung der Kultur vereinigen läßt.

Nur bei drei Schülern Ritschls, bei Häring, Bornemann und Kirn haben wir den Eindruck, daß die Erkenntnis der Dämonien wirklich ernsthaft auf die Gedanken über die Kultur und ihre Ordnungen eingewirkt hat.[2]) Bei allen anderen werden sie entweder überhaupt in bezeichnendem Stillschweigen übergangen oder aber sind sie trotz gelegentlicher Erwähnung praktisch im Wesentlichen bedeutungslos. — Der harmlose Optimismus der Schüler Ritschls wird besonders deutlich an einer Gegenüberstellung mit Wünsch, der im Uebrigen mit ihnen in vielen Stücken verwandt ist, dem wir aber zugestehen müssen, daß er sich den Weg zu einer Lösung des Problems ehrlicherweise wesentlich schwerer hat werden lassen, indem er sich einen

---

[1]) Schultz, H. a. a. O. S. 36, 77.

[2]) Bornemann, W. Unterricht im Christentum, Göttingen 1891 S. 39ff.
Häring, Th. a. a. O. S. 178ff.
Kirn, O. Vorträge . . . S. 166ff.

Blick für die wahnwitzige Todverfallenheit unserer Zeit- und Kulturverhältnisse gewahrt hat: „Zügellose Uferlosigkeit des Strebens nach Besitz, Macht und Genuß; Zersplitterung der Völker- und Menschenkräfte in Egoismus; grenzenlose Unersättlichkeit aus Habgier und Angst: das etwa drückt das Wesen der modernen Zeit nach ihrer materiellen Seite aus ... ein Hexenkessel wildester Leidenschaften, die sich alle um das Ich gruppieren.“[1]) — Einen so nüchternen und ehrlichen Blick für das Dämonische und Diabolische unserer weltlichen Ordnungen und des sie beseelenden Geistes sucht man bei der überwiegenden Mehrzahl der Schüler Ritschls vergebens.

Noch charakteristischer aber und auch wohl noch bedeutsamer und wirkungskräftiger als dieser Optimismus gegenüber der gegenwärtigen Lage ist für die Schüler Ritschls eine optimistische Beurteilung der Möglichkeiten der Zukunft. Wenn auch gegenüber der Gegenwart eine gewisse Anerkennung der Zweideutigkeiten nicht immer von der Hand gewiesen wird, ohne daß dabei, wie gesagt, in den meisten Fällen der praktische Wert und die grundsätzliche Bedeutung solcher Anerkennung klar zutage tritt, so ist es eine in der Ethik der Schüler Ritschls sich immer wieder aufdrängende, geradezu typische Erscheinung, daß der Blick von diesen gegenwärtigen Fragwürdigkeiten merkwürdig schnell in eine bessere, schönere, sicher zu erwartende Zukunft gerichtet wird. Der oben bei Mayer hervorgehobene Ausdruck „Unvollkommenheiten“ ist von symptomatischer und grundsätzlicher Bedeutung. Er gibt zutreffend das Urteil der Schüler Ritschls über die sie umgebenden Ordnungen und Verhältnisse wieder: es handelt sich — und damit kommen wir auf schon in einem früheren Zusammenhange berührte Gedankengänge zurück — um ein „Noch nicht“, ein noch nicht Gewordenes aber Werdendes, ein noch nicht ganz Vollendetes aber der Vollendung Entgegengehendes. Die Gegenwart ist nur ein Durchgangspunkt gewaltiger Entwicklungen, Glied einer langen, unabsehbaren Kette, Punkt einer unübersehbar in der Ferne verschwindenden aber aufwärts führenden Linie. Darum lassen sich die Dämonien ertragen, sie bedrängen den Handelnden nicht mit der ganzen erschütternden Wucht, die sie haben müssen, wenn der Augenblick in seiner furchtbaren Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Unmittelbarkeit zu Gott mit seiner Forderung vor uns hintritt und uns hier an dieser Stelle, in diesen Verhältnissen, unter diesen jetzt und hier zweideutigen Umständen zu einem ganzen, irreparablen und durch nichts einzuholenden Ja oder Nein zu Gottes Willen zwingt. Gegenüber solcher Gewalt des Augenblicks versagt jeder Blick in eine mögliche bessere Zukunft, mit dem alle Entwicklungsethiker sich so leicht über die Dämonie der Gegenwart zu trösten und hinweg-

[1]) Wünsch, G. Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung, Tübingen 1921 S. 41.

zutäuschen vermögen. — Hier dürfte einer der Hauptgründe liegen, weshalb die Schüler Ritschls das Problem wirklich gelöst zu haben glauben. Wenn auch in der Gegenwart noch gewisse Hemmungen vorhanden und gewisse Vorbehalte zu machen sind, so hilft doch der Blick in die Zukunft über die augenblickliche Ratlosigkeit bald hinweg und macht die gegenwärtigen Dämonen erträglich.

Eins ist allerdings an dieser Stelle vor jeder Kritik mit aller Offenheit und Entschiedenheit hervorzuheben und anzuerkennen: mit diesem frohen und zuversichtlichen Blick in die Zukunft ist ein außerordentlich starker und lebendiger und nicht minder sympathischer Aktivismus und Gestaltungswille gegeben. Und hier liegt ohne Zweifel die Durchschlagskraft und das unmittelbar Anziehende des Reichgottesgedankens Ritschls und seiner Schüler, daß hier wirklich etwas gewollt wird, daß hier dem ganzen Denken, Wollen und Handeln die Richtung auf das Leben gegeben und den Gedanken des Christentums aus der Theorie und dem bloßen frommen Wünschen und Hoffen zu weltweiter Wirksamkeit geholfen wird. Gerade unsere Zeit hat ein besonderes Empfinden für das Faszinierende und Hinreißende solchen Tatwillens; denn sie sehnt sich bewußt oder unbewußt danach, die Botschaft der christlichen Verkündigung als Tat und Wahrheit zu erleben. Darum dürfen alle religiös-sozialen Bewegungen auf den ehrlichen Beifall der Besten ihrer Zeit, so weit sie noch nicht den Mut zur Hoffnung verloren haben, rechnen. Dagegen kann keine Ethik, die hier versagt, heute noch ernsthaft irgend eine Anerkennung erwarten. Und mit Recht, denn eine Ethik, welche nicht die Möglichkeiten und Triebkräfte zu solchem Gestaltungs- und Lebenswillen gegenüber den weltlichen Ordnungen in sich birgt, ist einfach keine christliche Ethik mehr, sondern versäumt ihre Pflicht gerade da, wo sie heute am dringlichsten gefordert wird. Wir werden daher an einer späteren Stelle noch Rechenschaft darüber abzulegen haben, ob eine „Gehorsamsethik", wie wir sie vertreten, hier ausreicht und die Anforderungen erfüllt, die an eine Ethik für unsere Zeit gestellt werden müssen.

Aber so sympathisch und anziehend dieser Gestaltungswille sein mag, und so sehr wir unsererseits die im Wesen des christlichen Glauben dazu vorliegende Verpflichtung noch werden hervorzuheben haben, darf uns diese Anerkennung doch nicht hindern, mit aller Schärfe verschiedene Einwände zu erheben und zu zeigen, daß die in diesem Gestaltungswillen sich ausdrückenden Tendenzen in verschiedener Beziehung zu Fehlentwicklungen, Unmöglichkeiten und Mißverständlichkeiten führen, die doch wohl von genuin christlichen Gedanken über die Kultur und ihre Möglichkeiten ziemlich stark abweichen.

Von beiden Seiten her, von der Kultur und vom Reiche Gottes aus, scheinen uns durch das Bestreben, die Affinität mög-

lichst einleuchtend erscheinen zu lassen und die Angleichung möglichst vollständig zu gestalten, die Grenzlinien überschritten und der grundsätzliche Unterschied abgeschwächt und verwischt zu sein. Zunächst von der Kultur her, insofern als ihre Gestaltungsfähigkeit und Beeinflußbarkeit durch das Ethos des Reiches Gottes offensichtlich stark überschätzt worden ist. Es ist hier noch einmal an das oben zitierte Wort von H. Schultz zu erinnern: „Diese sittlichen Gemeinschaften können darum wohl ein voller Ausdruck des Reiches Gottes, aber nie eine volle Offenbarung der Welt sein."[1]) Von diesem Satze, der in der Ethik der Schule Ritschls kaum etwas Auffallendes bedeuten dürfte, wissen wir uns durch eine Welt getrennt. Nicht allein, daß durch die in den Ordnungen der Schöpfung liegenden Verdrängungs- und Todesgesetze dem christlichen Liebeswillen stärkste Hemmungen auferlegt sind, und in dem unausweichlichen Widereinander ungewollter Konkurrenz die bittere Nötigung zu fremdem Werke und zur Verletzung der tiefsten Liebesverbundenheit liegt, also in den auf Zwang und Recht aufgebauten irdischen Ordnungen schon an sich nie eine reine Erscheinung des Reiches Gottes gesehen werden kann — uns ist auch darüber hinaus durch einen tiefgegründeten Pessimismus ein harmloser und zuversichtlicher Glaube an eine solche Gestaltungsfähigkeit der sittlichen Gemeinschaften prinzipiell verboten. Ein solcher Satz, der von Schultz offenbar durchaus ernst gemeint ist, kommt für uns nicht einmal als hypothetische Möglichkeit in Frage. — Daß diese Anschauung in der Schule Ritschls durchaus nichts Singuläres bedeutet, zeigen vor allem Gottschick und Kaftan. Gottschick redet von den menschlichen Lebenskreisen als von den: „Vorschulen und Teilen des Reiches Gottes"[2]) und wünscht und hofft von den Gemeinschaften zu gegenseitiger geistiger Förderung: „Alle diese Gemeinschaften sollten Erscheinungen des Reiches Gottes werden können."[3]) Besonders charakteristisch ist ein Urteil über Rothes Beurteilung der Kirche als einer mit Notwendigkeit immer überflüssiger werdenden Institution: „Diese Philosophie der Kirchengeschichte hat ganz recht, wenn sie einen notwendigen Fortschritt darin sieht, daß seit der Reformation die Kulturwelt oder die humanisierte Gesellschaft als legitime Stätte freier sittlicher Verwirklichung des Reiches Gottes von der Bevormundung durch die Zwangsherrschaft der Kirche freigeworden ist."[4]) Die humanisierte Gesellschaft — eine legitime Stätte freier Verwirklichung des Reiches Gottes ist eine in mehrfacher Hinsicht außerordentlich interessante Bemerkung, auf die wir noch in einem späteren Zusammenhange werden zurückkommen müssen. — Sie ist überhaupt eine Gottschick besonders naheliegende Größe,

[1]) Schultz, H. a. a. O. S. 36.
[2]) Gottschick, J. Ethik S. 191.
[3]) Gottschick, J. Ethik S. 170.
[4]) Gottschick, J. Ethik S. 221f.

wie auch folgender Satz zeigt: „Aber die direkte Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes im Völkerverkehr ist Sache des freien Kulturverkehrs, nicht der Politik.“[1]) Interessant ist demgegenüber seine — allerdings begreifliche — wesentlich vorsichtigere Beurteilung des Staates, ohne daß allerdings auch hier die optimistische Betrachtungsweise aufgegeben wird.[2]) — Auch Kaftan hat eine hohe Meinung von den irdischen Ordnungen, die er als „das unentbehrliche Mittel“ für die Verwirklichung des Reiches Gottes betrachtet.[3])

Allerdings stehen solchen doch höchst mißverständlichen und fast an religiös-soziale Gedankengänge erinnernden Aeußerungen, die fast die Möglichkeit eines Hineinwachsens irdischer Ordnungen in das Reich Gottes zu behaupten scheinen, auch vorsichtigere Formulierungen gegenüber, welche der Eigengesetzlichkeit, den unüberwindlichen Naturgrundlagen und dem bleibenden Unterschiede der irdischen Ordnungen von dem Reiche Gottes mehr gerecht werden und nur eine Relation behaupten, welche wenigstens die natürlichen Verdrängungsgesetze noch gelten läßt.[4]) — Doch ist der grundsätzliche Optimismus in der Abschätzung der Entwicklungs- und Gestaltungsmöglichkeiten nirgends aufgegeben, vielmehr erwarten alle Schüler Ritschls einen starken Fortschritt für die Zukunft und eine weitgehende Beeinflussung der irdischen Ordnungen durch den Geist des Reiches Gottes.

Aber auch von Seiten des Reiches Gottes aus scheinen uns die Grenzen und die inhaltliche Transzendenz nicht überall mit ganzer Klarheit gewahrt zu sein, wenn auch unsere Kritik wegen der schwerwiegenden Bedeutung eines solchen Vorwurfs an dieser Stelle ganz gehalten und vorsichtig sein muß, zumal sich solche Aussagen, welche zu einer Säkularisierung des Reiches Gottes in innerweltliche, irdische Ordnungen tendieren, in der Regel auf flüchtige Andeutungen beschränken, deren Gewicht und Reichweite nicht immer ganz klar erkennbar ist.

Ganz offen ausgesprochen und mit vollem Bewußtsein vollzogen ist diese Säkularisierung eigentlich nur bei J. Weiss. In einer Auseinandersetzung mit dem Reichgottesgedanken Ritschls erhebt er gegen ihn den Einwand, daß es sich dabei um ein schwer greifbares, wenig konstantes und praktisch wenig brauchbares Gebilde handle. „Wie Ritschl das Reich der Sünde als eine machtvolle Realität beschreibt, die jeden von uns von Jugend auf mit unentrinnbarer Gewalt umfängt, ... so läßt sich auch der Gedanke des Reiches Gottes über die Vorstellung einer

[1]) Gottschick, J. Ethik S. 209f.
[2]) Gottschick, J. Ethik S. 197ff.
[3]) Kaftan, J. Das Wesen . . . S. 441.
[4]) Mayer, E. W. Christentum und Kultur, Berlin 1905 S. 44ff.
Kirn, O. Vorträge . . . S. 156ff.
Häring, Th. a. a. O. S. 361ff. 478.

bloßen Genossenschaft der durch Liebe Verbundenen hinausführen. Zu seinem vollen Rechte wird der Ausdruck und Begriff erst kommen, wenn er decken soll eine Organisation des Guten, in welcher der Wille Gottes auf Erden wirklich zu einer bleibenden Macht geworden ist. Nicht die vorübergehenden Verbindungen der Menschen, die durch Liebe gestiftet werden, dürfen schon ein Reich Gottes heißen, sondern erst dadurch entsteht etwas, das diesen Namen verdiente, daß die Handlungen der Einzelnen einen Rückstand von aufgesammelter Kraft hinterlassen, der bei gegebener Gelegenheit sich in neue Handlungen und neue Kraft umsetzen kann . . . Diese Organisation des Guten . . . sie nennen wir das Reich Gottes."[1]) — Also statt eines überweltlich-personalistischen Reichgottesgedankens will Weiss in Analogie zum Reiche des Bösen eine in Ordnungen, Verhältnissen, Gemeinschaften und Sitten sich niederschlagende und konsolidierende Organisation des Guten als höchstes Ziel christlicher Ethik. — Nirgends wieder ist diese Tendenz innerhalb der Schule so deutlich und unbekümmert ausgesprochen worden. Doch werden wir urteilen dürfen, daß die ethischen Grundansätze mit einer gewissen inneren Dynamik auf derartige Tendenzen hinweisen, und daß J. Weiss doch wohl nur offen ausspricht, womit die übrigen Schüler Ritschls gewissermaßen nur zu spielen wagen, und also an dieser Stelle Weiss als der konsequenteste Vertreter der Schule zu gelten hat. — Doch auch bei den übrigen Schülern fehlen in dieser Richtung weisende Andeutungen nicht. Wenn Bornemann sagt: „Das Reich Gottes ist diejenige vollkommene Ordnung aller Dinge, in welcher Gott selbst Herrscher und sein Wille allein wirksam und entscheidend ist"[2]), kommt in dieser Defination als einer „vollkommenen Ordnung aller Dinge" vielleicht doch diese geheime Neigung zu einer Organisation des Guten zum Ausdruck, wenn auch Bornemann durch seine allgemeine Haltung gegen eine tiefgreifende Verkehrung des Reiches Gottes in eine irdische Institution gesichert ist. — Auch auf die oben von Schultz und Gottschick zitierten Stellen darf hier noch einmal hingewiesen werden. Wenn für Schultz die sittlichen Gemeinschaften ein „voller Ausdruck" des Reiches Gottes sein können, so liegt von da aus natürlich der Rückschluß nahe, das Reich Gottes könnte im Wesentlichen als eine solche irdisch-sittliche Gemeinschaft verstanden sein. Doch ist bei Schultz in dieser Beziehung besondere Vorsicht am Platze, da er daneben auch den überweltlichen Charakter stark hervorhebt. — Näher scheint uns eine solche Identifizierung des Reiches Gottes mit irdischen Ordnungen bei Gottschick zu liegen, dessen Aussagen nach dieser Richtung hin mindestens stark mißverständlich sind. Wir erinnern hier noch einmal an seine auffallende Annäherung von Reich Gottes und

[1]) Weiss, J. Die Idee . . . S. 131ff.
[2]) Bornemann, W. Unterricht, S. 25.

„humanisierter Gesellschaft" und haben an dieser Stelle auf die entscheidende Gefahr des soziologischen Verständnisses des Reichgottesgedankens hinzuweisen. Denn es ist unverkennbar, daß die Grenzen zwischen einem solchen soziologisch gefaßten Reichgottesgedanken und einer irdischen Gesellschaftsorganisation fast mit Notwendigkeit fließend und verschwommen werden müssen, zumal in einer Zeit, in welcher das Humanitätsideal und das soziologische Menschheitsdenken sich ganz besonderer Anerkennung und Beliebtheit erfreut. Mit der bloßen Aussage, daß das Reich Gottes eine überweltliche Größe sei, ist dieser Gefahr einer Grenzverschiebung nicht ausgewichen, so hat z. B. der Ausdruck „überweltlich" im Munde Ritschls im Grunde eine sehr weltliche Bedeutung.[1]) Es läßt sich natürlich nur schwer feststellen, wie weit dieser Ausdruck noch ganz und uneingeschränkt seinen spezifischen Charakter behalten hat. Doch haben wir den Eindruck, daß es den Schülern Ritschls nicht immer gelungen ist, der immanenten Verlockung des soziologischen Reichgottesgedankens, ihn im Sinne einer humanisierten Gesellschaftsorganisation zu verstehen, ganz entschlossen auszuweichen. — Selbst die Haltung Härings scheint uns hier bei der Forderung der Verwirklichung des Reiches Gottes in den irdischen Gemeinschaftskreisen nicht mehr ganz deutlich und unmißverständlich, wenn er sagt: „Denn unter irdischen Verhältnissen wird das Reich der Liebe aus und in Gott, diese höchste und tiefste Gemeinschaft, nur dann wirklich, wenn es in den natürlich gegebenen, d. h. für den Christen von Gott der allmächtigen Liebe gesetzten Kreisen der Gemeinschaft verwirklicht wird. Sonst bleibt sie leer, wesenlos, ein frommer Wunsch, das gerade Gegenteil eines Reiches Gottes, das doch nicht ein schattenhafter Traum, sondern höchste Wirklichkeit des höchsten Wertes ist."[2]) Nun ist natürlich richtig, daß mit diesen Sätzen über die Verwirklichung des Reiches Gottes in den irdischen Gemeinschaftskreisen noch nicht notwendig eine Herabstimmung des Reiches Gottes zu einem innerweltlichen Sozialgebilde gegeben und auch von Häring nach seinem Urteil über die katholische Identifizierung von Reich Gottes und organisierter Kirche nicht beabsichtigt ist.[3]) Aber wir haben doch nach dem, was wir oben über die naheliegende Angleichung eines soziologisch gefaßten Reichgottesgedankens an das Ideal der „humanisierten Gesellschaft" gesagt haben, allen Anlaß, gegenüber einem allzustark betonten Dringen auf eine Verwirklichung des Reiches Gottes gerade in diesen irdischen Sozialgestaltungen und Gemeinschaftskreisen skeptisch zu sein. Die Grenzen sind hier doch von beiden Seiten her zu labil und dehnbar für

---

[1]) Buchrucker, NKZ. 1893 S. 32f.
[2]) Häring, Th. a. a. O. S. 362. 365.
[3]) Häring, Th. a. a. O. S. 472.

allzu pointierte Formulierungen. Vielleicht dürfen wir doch auch bei Häring in dieser starken Ablehnung eines leeren, wesenlosen, schattenhaften Traums ähnliche Motive wirksam sehen wie bei J. Weiss mit seiner Forderung einer Organisation des Guten.

Wir stehen am Ende unserer Kritik des Lösungsversuchs der Schüler Ritschls und fassen kurz zusammen. Wir haben gesehen, daß ein so gearteter Lösungsversuch nur dann als eine wirkliche Lösung erscheinen kann, wenn man die Dämonien der irdischen Ordnungen, in denen der Christ sich aktiv handelnd betätigen muß, für die Gegenwart verharmlosigt, abschwächt, ja weithin übersieht und zugleich die Möglichkeiten ihrer Ueberwindung in einer kommenden Höherentwicklung überschätzt. Da das aber gerade uns heute weniger als je möglich und erlaubt scheint, müssen wir sagen, daß das Problem nicht gelöst ist. Die Ethik der Schüler Ritschls läßt den Handelnden mit seiner Ratlosigkeit gegenüber der Problematik, den Zweideutigkeiten und Fragwürdigkeiten des Handelns in den todverfallenen und schuldverhafteten irdischen Ordnungen allein und vermag ihm keine Freudigkeit und kein gutes Gewissen zum Handeln zu geben. — Denn der Blick in die Zukunft, die Hoffnung auf eine spätere, in irgend einer Ferne liegende Möglichkeit zu weniger fragwürdigem und weniger zweideutigem Handeln hilft ihm in der Not und Ratlosigkeit, jetzt und hier, in diesen heute noch todverfallenen Verhältnissen zum Handeln verpflichtet zu sein, gar nichts. Jetzt, in diesem Augenblick braucht er Licht auf dem Wege, braucht er Wegweisung und ein gutes Gewissen! Was später wird und werden kann, das macht nicht wieder gut, was in dieser Stunde versäumt und verfehlt ist. — Aber auch für die Zukunft können die Schüler Ritschls doch demjenigen, der nicht ihren frohen Optimismus teilt, nur wenig Aussicht auf Besserung, wenig Hoffnung auf grundsätzliche Ueberwindung der sittlichen Ratlosigkeit gegenüber den innerweltlichen Ordnungen geben. Wir glauben auch ganz abgesehen von den unüberwindlichen Verdrängungsgesetzen, die in der Schöpfungsordnung liegen, nicht daran, daß eine Zeit kommen wird und kommen kann, in welcher man ohne Problematik, frei und ohne Spannungen in den Ordnungen dieser Welt, in den Kulturgemeinschaften und irdischen Lebenskreisen wird handeln können. Auf dem Wege der Endzweckethiker sehen wir keine Möglichkeit einer Lösung, weder jetzt noch für die Zukunft. Die Kapitulation Troeltschs ist doch, wenn sie auch zum Teil ihre besonderen Gründe hat, ein typischer Vorgang: es ist und bleibt unmöglich, Kultur und Reich Gottes so aufeinander zu beziehen, daß alle Spannungen aufgehoben, alle Gegensätze verschwunden und alle Widersprüche gelöst sind. Sie liegen nicht auf einer Ebene und sind durch keine Anstrengungen auf eine Ebene zu bringen. Darum beruht jeder Lösungsversuch, der eine Projektion beider Größen auf

eine Ebene nötig macht, auf unmöglichen Grundlagen und Voraussetzungen und muß notwendig scheitern.

Mit dieser Kritik und Ablehnung des Lösungsversuchs der Schüler Ritschls erwächst uns aber die Aufgabe, nun unsererseits zu zeigen, ob die „Gehorsamsethik" eine befriedigerende Möglichkeit zur Lösung bietet. — Und wir glauben allerdings sagen zu dürfen, daß sie nicht nur eine bessere und ausreichendere sondern tatsächlich die einzig mögliche Lösung bietet. Denn im Objektiven, in der Materie des Handelns kann eine Einheit und damit eine Lösung nach dem Bisherigen nicht mehr gesucht werden, weil das Stoffliche unseres Handelns immer durch die geschichtlichen Lebensordnungen, welche nie zum Reiche Gottes werden können, mitbestimmt und aufs Stärkste beeinflußt wird, sodaß unser Handeln nach seiner Materie nur zu oft als ein offensichtlicher Gegensatz gegen das Reich Gottes und das in ihm geforderte Handeln in tiefster Liebesverbundenheit erscheinen kann. Alle Versuche der Schüler Ritschls, ihm diese Zweideutigkeit zu nehmen und den Einfluß der geschichtlichen Lebensordnungen auf unser Handeln dem Geiste des Reiches Gottes homogen zu gestalten, müssen als gescheitert angesehen werden. —

So bleibt nur die Möglichkeit, den Einheitspunkt an einer grundsätzlich anderen Stelle zu suchen, nicht mehr in der Materie des Handelns, wobei wir mit innerer Notwendigkeit doch immer wieder in den unerträglichen Dualismus zurückgeworfen werden, sondern in ihren formalen Qualitäten, in der inneren Haltung und Herzensgesinnung des Handelnden. Von hier aus und nur von hier aus erscheint uns eine Einheit wirklich erreichbar. Zugleich liegt hier aber auch der Punkt, an dem diese Einheit am dringlichsten und unausweichlichsten gefordert wird. Denn die innere Haltung des Handelnden ist das Allerheiligste des Sittlichen; wenn hier keine Einheitlichkeit und Geschlossenheit möglich ist, dann ist das sittliche Leben überhaupt zerbrochen, von äußeren Umständen abhängig gemacht und dem Zufall ausgeliefert. — Aus zwei Gründen empfiehlt sich also ein solcher Lösungsversuch von der inneren Herzensgesinnung her, einmal deshalb, weil hier die größte Aussicht auf Erfolg geboten wird, sodann aber vor allem, weil hier das Heiligtum des sittlichen Handelns zu schützen ist. — Wir sind uns zwar klar darüber, daß auch bei unserer Lösung eine Spannung bleibt, eine Spannung zwischen der innersten Haltung des Herzens und dem äußeren, oft harten Werk, zu dem wir durch das Handeln in irdischen Ordnungen genötigt sind, — und von dieser Spannung werden wir unten noch ausführlicher zu reden haben, — aber die innere Gesinnung des Herzens kann dabei doch wenigstens einheitlich, unverändert, ungebrochen und unverletzt bleiben. Der Handelnde ist nicht gezwungen, in zwei Welten zu leben, zwischen denen er jeden Augenblick zu wählen und zu wech-

seln hat, ist nicht gezwungen zu einer doppelten Moral, sondern kann in beiden Ordnungen aus derselben Gesinnung heraus und in der gleichen inneren Haltung handeln und damit die Geschlossenheit, Einheitlichkeit und den Frieden des Herzens wahren — mitten in einer Welt der Dämonien und Zweideutigkeiten. —

Die Vorzüge dieser Lösung gegenüber derjenigen der Schüler Ritschls sind deutlich. Sie liegen vor allem darin, daß sie es möglich macht, die Fragwürdigkeiten der irdischen Ordnungen und Verhältnisse in ihrer ganzen Furchtbarkeit und qualvollen Unentrinnbarkeit stehen zu lassen und anzuerkennen, ohne irgendeine Nötigung oder Versuchung abzuschwächen und zu verharmlosen, und daß sie dabei doch den Handelnden nicht erst auf die Zukunft zu vertrösten braucht, sondern ihm hier und jetzt Licht auf den Weg und Mut und Freudigkeit zu einem guten Gewissen gibt. Weiter aber braucht sie, weil sie schon für die Gegenwart eine wirkliche Lösung bedeutet, für die Zukunft keine unsicheren und unbegründbaren Illusionen zu erwecken, sondern kann die ganze tiefe pessimistische Beurteilung der Welt auch für die Zukunft unbeschönigt und unabgeschwächt bestehen lassen. — So ist die Gesinnungslösung die einzig mögliche und auch die einzig ausreichende Lösung.

Uebrigens finden wir, wie wir schon oben andeuteten, gewisse Ansätze zu einer solchen Lösung auch innerhalb der Schule Ritschls. — Und zwar ist hier in einer gewissen Sonderstellung wieder Kirn zu nennen. Wie wir bei der Untersuchung des Verhältnisses von Reichgottesethik und Liebesethik sahen, erhält sein Reichgottesgedanke dadurch eine besondere Note, daß er in ihm nicht ein „vollständiges sittliches Ideal", sondern „nur das formale Schema eines solchen" sieht, das „nicht eine Anweisung über den besonderen Inhalt", sondern nur „eine Vorschrift über den Sinn" des sittlichen Handelns ergibt, die nicht sagt, „was geschehen soll", sondern nur „in welcher Gesinnung wir handeln sollen."[1]) Von einem so gefaßten Reichgottesgedanken ist natürlich der Uebergang von dem üblichen objektiven Lösungsversuche zu einer Lösung von der formalen Seite, von der Gesinnung her außerordentlich naheliegend. So nähert sich denn Kirn stark unserer Lösung, wenn er sagt: „Die Verknüpfung des unbedingten Endziels der christlichen Sittlichkeit mit den bedingten Kulturzwecken ist prinzipiell möglich; sie gelingt aber immer nur in der persönlichen Gesinnung, nicht in einer objektiven Theorie und einer ihr entsprechenden allgemeinen Praxis."[2]) Oder: „Eines freilich geben wir rundweg zu: die Herstellung dieser inneren Einheit von Kultur und christlicher Lebensauffassung ist keine Aufgabe, die theoretisch, ein für allemal allgemeingültig für einen beliebig großen Kreis von Men-

[1]) Kirn, O. Vorträge . . . S. 170.
[2]) Kirn, O. Vorträge . . . S. 156.

schen gelöst werden könnte. Sie ist immer nur eine persönliche, im Glauben und in der Gesinnung des Individuums gesetzte."[1]) — Wenn er sagt, wie wir oben sahen: „Nur die Ueberordnung des Reiches Gottes garantiert die Einheit der sittlichen Gesinnung. Das Zusammenfallen überweltlicher und innerweltlicher Zwecksetzung in einer und derselben Handlung läßt es erst zu einer ganz sittlich bestimmten Tat kommen",[2]) so ist damit doch nur der Schein eines objektiven Lösungsversuchs gegeben, denn die „überweltliche Zwecksetzung" ist ja nur etwas Formales, kein inhaltlicher Zweck. Kirn braucht keine objektive Lösung, sondern hat von seinen Prinzipien aus eine Möglichkeit zu einer Gesinnungslösung. Allerdings tauscht er dafür, wie wir oben sahen, andere Widersprüche und Spannungen im System ein. — Immerhin besteht natürlich doch auch zwischen Kirns Lösung und unserer ein wesentlicher Unterschied. Denn bei ihm wird diese innere Haltung, in welche der Einheitspunkt verlegt wird, aus einem Endzweck gewonnen, wovon bei uns natürlich keine Rede sein kann. — In einem etwas anderen Sinne dürften gewisse Ansätze und Tendenzen zu einer Gesinnungslösung bei anderen Schülern vorliegen und zwar vor allem bei denen, die in irgend einer Weise von einem Handeln aus der Gesinnung des Reiches Gottes reden. So liegt es doch mindestens nahe, daß H. Schultz, der Wissenschaft und Kunst dann für christlich ansieht, wenn sie „im Geiste des Reiches Gottes" und „in christlicher Gesinnung" betrieben werden,[3]) den Dämonien und Fragwürdigkeiten solcher Kulturgemeinschaften und -tätigkeiten gegenüber auf eine Lösung im Sinne der einheitlich-christlichen Gesinnung zurückgreift. Denn überall, wo es — wie es doch hier bei Schultz offenbar der Fall zu sein scheint — nicht mehr auf eine inhaltliche Relation auf das Reich Gottes, sondern auf „christliche Gesinnung" ankommt, da bietet sich auch gegenüber den Zweideutigkeiten ohne weiteres eine Lösung von der Gesinnung aus an. — Dasselbe wird von allen anderen Schülern Ritschls gelten, welche in irgend einer Weise bewußt oder unbewußt von einem Handeln aus der Gesinnung des Reiches Gottes heraus reden.

Wie ist eine solche Gesinnungslösung auf dem Boden der Ethik Ritschls und seiner Schüler zu beurteilen? Zunächst — und dabei denken wir nicht in erster Linie an Kirn, bei dem die Dinge doch anders liegen, sondern an die anderen Schüler Ritschls, die zu einer Gesinnungslösung neigen — erscheinen uns solche Ansätze insofern als ein interessantes Faktum, als sie beweisen, daß auch innerhalb der Schule Ritschls ein gewisses Bedürfnis nach einer Ergänzung der objektiven Lösung durch ein anderes, zuverlässigeres, von der Materie des sittlichen Handelns unabhängigeres Einheitselement empfunden zu sein scheint.

[1]) Kirn, O. Vorträge . . . S. 172.
[2]) Kirn, O. Vorträge . . . S. 171.
[3]) Schultz, H. a. a. O. S. 89. 94.

Ja, wir werden vielleicht doch dem wahren Sachverhalt sehr nahe kommen, wenn wir, wie wir oben schon andeuteten, annehmen, daß den Schülern Ritschls die objektive Lösung überhaupt nur deshalb als eine wirkliche Lösung erscheinen mag, weil unbewußt und gewissermaßen apokryph der Rückgriff auf die einheitliche innere Haltung immer als Möglichkeit im Hintergrunde steht, als ultima ratio für die äußerste Not und Ratlosigkeit immer mitschwingt, mindestens aber im praktischen Verhalten bei problematischem Handeln das gute Gewissen gibt. — Doch so glücklich und verständlich diese Inkonsequenz erscheinen mag, so müssen wir doch urteilen, daß sie innerhalb des Systems eine Erschleichung bedeutet. Streng genommen ist bei den Grundansätzen einer so durch und durch teleologisch gerichteten Ethik kein Raum für eine solche Gesinnungslösung. Wird das Sittliche im Materiellen, Stofflichen der Handlung, in Zwecken gesehen, so läßt sich auch nur von der materiellen Seite her eine Lösung dieser Grundfrage der Ethik versuchen. Wird trotzdem auf eine Lösung von der formalen Seite, von der Gesinnung her zurückgegriffen, so bedeutet das eine Inkonsequenz und zugleich eine Selbstkritik.

Das scheint irgendwie Häring empfunden zu haben, dessen Ethik einen interessanten Beitrag zu unserer Frage bietet. In der ersten Auflage seiner Ethik von 1902 sagte er im Zusammenhang der Kulturfrage über unser Problem: „Die große Aufgabe aller christlichen Ethik, das in ihrer Eigenart liegende Rätsel, tritt jedem Einzelnen besonders dringlich in dem Problem Christentum und Kultur entgegen .... die Lösung des Rätsels kann nur jeder für sich finden, . . ."[1]) In der dritten Auflage von 1914 fehlt dieser letzte Satz: „Die Lösung des Rätsels kann nur jeder für sich finden . . ."[2]) Der Grund dafür ist deutlich. Kirn zitiert nämlich in seinem obigen Aufsatz, in dem er so stark die Gesinnungslösung betont, diesen Satz Härings folgendermaßen: „So nennt Th. Häring das Problem „Christentum und Kultur" das „in der Eigenart der christlichen Ethik liegende Rätsel" ... und fügt hinzu, daß jeder nur für sich selbst seine Lösung finden könne." — Dadurch fühlt sich offenbar Häring für diese Lösung in Anspruch genommen, wogegen er sich offenbar dadurch verwahren will, daß er diesen Satz streicht und sich an anderer Stelle ausdrücklich gegen Kirn abgrenzt: „Oder, sofern diese Kreise unabhängig von der christlichen Ethik da sind, erläutert man etwas entgegenkommender, die Verknüpfung des höchsten Zweckes und der relativen Zwecke sei prinzipiell möglich, gelinge aber immer nur in der persönlichen Gesinnung. Mehr als das Erste haben wir auch nicht behauptet; aber darin scheint uns mehr zu liegen als im zweiten Satz."[3]) Häring will

[1]) Häring, Th. 1. Aufl. S. 340.
[2]) Häring, Th. 3. Aufl. S. 406.
[3]) Häring, Th. 3. Aufl. S. 365.

offenbar, wie es ja bei den Grundansätzen der Schule selbstverständlich und unausweichlich ist, sehr viel stärkere objektive Beziehungen und Vereinigungen herstellen. Er hat dabei allerdings ein gutes Verständnis dafür, daß die Ergebnisse nicht überall glatt und spannungslos sein werden: „Mitten hindurch durch jedes Christenherz, dem die „vornehmste Sorge" keine Redensart ist, geht der Kampf zwischen Kultur und Christentum, die Spannung zwischen den Anforderungen des höchsten Gutes und dieser Kreise seiner irdischen Wirklichkeit. ... Erinnern wir uns, ... daß ohne solche Spannung und Versuchung das christlich-sittliche Leben kein wahrhaft sittliches wäre."[1]) Daß Häring trotzdem im Wesentlichen in der teleologischen Relation eine Lösung zu sehen vermag, scheint uns mit einer besonders starken Betonung des Glaubens an solche Beziehung wider allen Augenschein zusammenzuhängen. So sagt er — allerdings zunächst im Blick auf die Welt als solche, doch wie die Fortsetzung zeigt, auch mit im Blick auf die Kultur und ihre Ordnungen — „der Gott, welcher das höchste Gut ist, ist der Gott der allmächtigen Liebe, ... dessen Welt ganz und gar dem Zweck seiner Liebe dient ... Und darin kennt der Glaube keine Grenze. ... Denn es (alles) ist soviel wert, als es für jenes höchste Gut bedeutet. Darüber aber entscheidet keine menschliche Willkür, sondern sein Dasein in der Welt, die dem Glauben Gottes Welt ist, in der alles von Gott Geschaffene seinen besonderen Wert hat."[2]) Zwar gibt Häring zu: „Gewiß, in der Anwendung aufs einzelne, auf die verschlungenen Fragen nach der Bedeutung der Kultur für die christliche Sittlichkeit wird sie auch uns noch manches Rätsel aufgeben",[3]) aber diese Rätsel ändern für ihn offensichtlich grundsätzlich an dem Obigen nichts. — Wir dagegen weisen an dieser Stelle noch einmal auf unsere Ausführungen über den Schöpfungsglauben hin. Für uns ist mit dem bloßen Dasein in der Welt noch nicht alles als gottgewollt legitimiert. Gewiß auch für uns ist sie noch Gottes Welt, aber nicht mehr ungebrochen und unentstellt. Unser Glaube kennt hier allerdings schmerzlichste Grenzen! Häring kann hier nur deshalb eine Lösung sehen, weil er den Glauben überbelastet.

Doch drängt nunmehr alles zur Auseinandersetzung über die Frage, die uns schon bei der Hervorhebung des sympathischen Gestaltungswillens der Schüler Ritschls entgegentrat: bietet eine „Gehorsamsethik" genügend Motive und Imperative zu Aktivismus und sozialem Gestaltungswillen? — eine Frage, die besonders angesichts unserer Lösung des ethischen Grundproblems durch den Hinweis auf die innere Haltung und Gesinnung schwerstes Gewicht erhält. Wir können und dürfen sie nicht

[1]) Häring, Th. 3. Aufl. S. 405f.
[2]) Häring, Th. 3. Aufl. S. 169.
[3]) Häring, Th. ebenda.

leicht nehmen, denn eine solche Gesinnungslösung birgt tatsächlich schwerste Gefahren in sich; es gibt auch eine naive und bequeme Gesinnungsethik, die sich allzuschnell über die Widersprüche zwischen Werk und innerer Gesinnung hinwegtröstet und sie allzu gradlinig als gottgewollte und unabänderliche „Unvollkommenheiten" dieser Welt hinnimmt. Daß gegen diese Gefahr des Quietismus keine Form einer Gesinnungsethik — auch unsere „Gehorsamsethik" nicht — grundsätzlich gesichert ist, muß zugegeben werden. Denn bei einer so starken Hervorhebung der formalen Seite des sittlichen Handelns liegt immer die Gefahr nahe, daß die Materie des Handelns gegenüber dem Formalen, dem Gesinnungscharakter, an Bedeutung und Interesse verliert, ja unter Umständen geradezu nebensächlich wird; daß alles Interesse einseitig auf die Einheitlichkeit der inneren Gesinnung konzentriert und darüber das Verhältnis von Gesinnung und Werk mehr oder weniger gleichgültig wird. Daß dabei ein lebendiger und kräftiger Wille zur Tat und zur Sozialgestaltung nicht möglich ist, oder mindestens nicht voll zur Geltung kommen kann, dürfte deutlich sein.

Besonders groß aber muß diese Gefahr werden, wenn eine stark pessimistische Beurteilung der weltlichen Ordnungen und Möglichkeiten hinzutritt und die Dämonien der Kulturgemeinschaften in ihrer ganzen Furchtbarkeit gesehen werden. Dann müssen schon wirklich kraftvolle Motive zur Sozialgestaltung vorliegen, um zu verhindern, daß die menschlichen Lebenskreise und Ordnungen in ihrer Diabolik und Zweideutigkeit in müdem Verzicht auf die rettende Tat als unabänderliche, unbeeinflußbare Mächte hingenommen werden und der Blick von ihnen und den in ihnen liegenden Aufgaben fort sehnsuchtsvoll auf die große Wendung durch die letzten Dinge gerichtet wird. — Die Geschichte der christlichen Ethik zeigt, daß diese Gefahr nicht immer eine bloße Gefahr geblieben ist, daß vielmehr die Gesinnungsethik nicht selten zu Quietismus und unfruchtbarer Innerlichkeit geführt hat, wenn auch dieser Vorwurf gegen Luther zweifellos ohne Berechtigung erhoben wird.[1])

Besitzt nun die „Gehorsamsethik" bei ihrer starken Hervorhebung der inneren Haltung des Herzens tatsächlich als Gegengewicht kräftige Motive zu Aktivismus und Gestaltungswillen gegenüber den weltlichen Ordnungen? Zweifellos! Denn wenn alles daran liegt, daß Gottes Wille geschehe, daß die Herrschaft Gottes ausgebreitet werde, so ist damit ohne Weiteres auch gesagt, daß ihr entgegenstehende Hindernisse zu bekämpfen, zu beseitigen oder doch wenigstens, so weit es möglich ist, einzudämmen sind. Daß diese Hemmungen für die Gottesherrschaft vor allem auch in den Dämonien und Fragwürdigkeiten der irdi-

[1]) Holl, a. a. O. S. 264ff.
Grützmacher, R. H. NKZ. 1917 S. 724.
Hirsch, E. Deutschlands Schicksal S. 155ff.

schen Ordnungen liegen, ist deutlich. — Wer daher die Herrschaft Gottes will, der kann gar nicht anders, als damit auch aufs stärkste seine Verpflichtung zur Bekämpfung des Reiches des Bösen, wo und wie es ihm entgegentritt, anzuerkennen und willentlich zu bejahen. Die ganzen oben berührten Dämonien: im Wirtschaftsleben, im politischen Leben, im wissenschaftlichen Betriebe, in der Kunst und im gesellschaftlichen Leben, alle Nöte unserer Zeit, die Wohnungsnot, die soziale Not, die Sexualnot — alles wird um der seelsorgerlichen Aufgabe der Gemeinde willen als ein Hindernis für die Durchsetzung der Gottesherrschaft in ernstester Weise zum Imperativ, zum unausweichlichen Gebot der Stunde.

Aber mit diesem mehr in der seelsorgerlichen Aufgabe und dem Liebesgedanken liegenden Motiv ist doch noch nicht das Entscheidende gesagt. Nicht erst auf Umwegen, um eines anderen Zweckes willen, in abgeleiteter, sekundärer Betrachtung stoßen wir auf den Imperativ zur Sozialgestaltung, sondern direkt und unmittelbar. Denn mit dem Gedanken der Gottesherrschaft ist für uns neben unserer seelsorgerlichen Aufgabe in gleicher Unbedingtheit und Unausweichlichkeit die weitergehende Verpflichtung gegeben, daß Gottes Wille auch objektiv in den irdischen Ordnungen und Gemeinschaftskreisen wirklich werde und alle unsere Verhältnisse eine Gestalt bekommen, die dem Willen Gottes entspricht. Denn die uns umgebende Wirklichkeit ist für uns nicht, wie weithin für die dialektische Theologie — wenigstens in ihrer Anfangsentwicklung —, etwas Vorletztes, nicht ganz Ernstgemeintes und darum nicht ganz Ernstzunehmendes, sondern im ganz strengen Sinne die Wirklichkeit Gottes, die uns fordert und in der Gottes Wille geschehen soll.

Auch wir haben darum das allerstärkste Interesse daran, daß der Dualismus überwunden werde, die Dämonien zurückgedrängt und die irdischen Verhältnisse von christlichem Geiste durchdrungen werden. — Auch unterscheiden wir uns nicht dadurch von den Schülern Ritschls, daß wir etwa nur auf die Gesinnung des Einzelnen wirken und von da aus die Verhältnisse umgestalten wollen, während Ritschl und seine Schüler mehr einen Einfluß ins Große wollten. So gewiß die Weckung und Kräftigung des einzelnen Gewissens der sicherste und nächstliegende Weg bleibt,[1]) kann sich unser Gestaltungswille doch nicht darauf beschränken, vielmehr werden wir jede mit dem Geist christlicher Ethik zu vereinende Möglichkeit zur Einwirkung und Geltendmachung christlichen Geistes in willigem Gehorsam gegen eine uns fordernde Wirklichkeit erfüllen müssen.[2])

---

[1]) Mandel, H. a. a. O. II S. 429ff.
Hirsch, E. Deutschlands Schicksal S. 125.

[2]) Althaus, P. Religiöser Sozialismus, Gütersloh 1921 S. 59ff.
Hirsch, E. Deutschlands Schicksal S. 155ff.

Damit glauben wir gezeigt zu haben, daß die Vorzüge unserer Lösung nicht durch gleich große Nachteile wieder aufgehoben werden, und die an sich in ihr liegenden Gefahren nicht unüberwindlich sind. — Doch ist eins am Schluß noch offen zuzugeben und deutlich herauszustellen: auch unsere Lösung kann, wie wir schon andeuteten, nicht den Anspruch erheben, eine glatte, problemlose, spannungsfreie Lösung zu sein. Die Spannung zwischen Gesinnung und Werk, Liebesverbundenheit und Nötigung zu einem ihr widersprechenden Handeln bleibt unaufhebbar und unabänderlich, solange wir mit unserem Handeln unter dem Verdrängungs- und Todesgesetz, das mit dieser Welt unlöslich verbunden ist, leben und in den irdischen Ordnungen mit ihren Dämonien und Zweideutigkeiten handeln müssen. Ohne Spannungen, ohne Zweideutigkeiten kann unser Handeln erst dann werden, wenn diese Welt zerbricht und wir von der Geschichte mit ihren Gesetzen und Verirrungen frei werden. Die letzte Lösung des Problems liegt erst in der Erlösung.[1]) Darum bleibt unser Handeln in dieser Welt und ihren Ordnungen nicht ohne einen letzten Schmerz, ein letztes Seufzen, gerade dann, wenn wir den Dämonien dieser Ordnungen mit ganzem Ernst ins Auge sehen und uns nicht über ihre Furchtbarkeit hinwegtäuschen.

Und doch wird durch diesen Schmerz die Freudigkeit unseres Handelns nicht zerstört, die heilige Freude des Dienstes nicht gefährdet und die zu allem gewissen Handeln gehörige Zuversicht nicht gebrochen. Denn es fällt Licht auf unseren Weg, Licht auf all das Dunkle und Fragwürdige unseres Handelns, — Osterlicht, ein Leuchten letzter Dinge, und das Licht der Vergebung Gottes. — In Christus und seinem Geiste ist das Reich Gottes da, ist die Gottesherrschaft angebrochen. In seinem Leiden und Sterben und seinem Auferstehen sind die Dämonien überwunden, ist der Sieg errungen. Alles was nach ihm noch an irdischer Geschichte kommt, kann nichts anderes sein als eine heimliche, verborgene Siegesgeschichte, wenn es auch noch so oft scheint, als wäre der Sieg dem Reiche des Bösen sicher. Mag dieser Glaube auch noch so paradox, unmöglich und widersinnig erscheinen, mögen wir noch so wenig fühlen „von seiner Macht", wir würden nicht an Gott glauben, wenn wir nicht an seinen Sieg glaubten, wir würden nicht an Christus als den Erlöser dieser Welt glauben, wenn wir nicht daran glaubten, daß in seinem Leben und Sterben auch das Schicksal der Welt und aller ihrer Ordnungen entschieden ist. —

Darum hat unser Handeln in den irdischen Ordnungen Sinn, darum ist unser Mitbauen und unser gestaltendes Wollen mehr als ein ohnmächtiger, in sich zusammenfallender, sinnloser Ver-

---

[1]) Althaus, P. Die letzten Dinge S. 141f.
Althaus, P. Religiöser Sozialismus S. 20.
Barth, K. Das Wort Gottes . . . S. 39.

such von etwas Unmöglichem. Denn wir vollziehen mit unserem Gestalten, mit unserer Arbeit und unserem Wollen den Anschluß an den verborgenen Sieg Gottes.

Daß damit nichts von dem Bisherigen zurückgenommen sein kann, ist deutlich. Das Osterlicht bleibt eine „Sonne, die durch Wolken bricht". Wir können von ihm allein nicht leben; dazu trägt es zu sehr den Charakter einer Verheißung, deren Erfüllung noch aussteht, zu sehr den Charakter der Morgenröte, dem das volle Licht des Tages erst folgen muß. Es kann uns nicht das Licht von vorn ersetzen und überflüssig machen. Von den Dunkelheiten und Dämonien dieses Aeon ist unser Blick sehnsuchtsvoll auf den kommenden gerichtet. Der Blick auf ihn macht den Widersinn dieses Lebens erträglich und läßt uns nicht verzweifeln über den uns bedrängenden Sinnlosigkeiten. Die erhoffte und ersehnte Wendung ist das, was uns zutiefst vom Pessimismus erlöst. —

Daß diese Erwartung nie unsere Anstrengungen lähmen kann, daß wir vielmehr warten, indem wir arbeiten, dürfte nach dem Bisherigen selbstverständlich sein. Eine eschatologische Hoffnung, die das Handeln überflüssig macht, ist nicht mehr christliche Erwartung. Christliches Warten ist immer aktives Warten. Unsere Bitten um das Kommen des Reiches müssen immer die Tat zum Korrelat haben, sonst sind sie nicht ganz ernst gemeint und darum nicht erlaubt. Nur dann dürfen wir um sein Kommen bitten, wenn wir es durch unser Handeln, durch die Tat verkündigen, wenn unser Tun eine Botschaft des kommenden Reiches ist.[1])

Und als drittes Licht auf unserem Wege, das uns neben dem Blick auf den in Christus grundsätzlich errungenen Sieg und neben der Hoffnung auf die kommende Wendung Freudigkeit und Sicherheit zum Handeln gibt, wissen wir das Vergeben Gottes. Ueber allem unsern Handeln: über dem fragwürdigen, zweideutigen und problematischen und auch über dem irrenden steht alles umfassend und alles stillend der Friede der Gewißheit: „ich glaube die Vergebung der Sünden." — In diesem dreifachen Lichte, und nur in ihm, läßt sich in dieser Welt und ihren Ordnungen sicher und getrost handeln.

Damit stehen wir am Ende des zweiten Teils unserer Auseinandersetzung. Er hat uns gezeigt, daß die Schüler Ritschls keine befriedigende Antwort auf die Grundfrage der christlichen Ethik geben, ja daß diese Frage auf dem Boden einer solchen Ethik, wie sie die Schüler Ritschls vertreten, bei völligem Ernstmachen mit den Grundprinzipien einerseits und den Dämonien der irdischen Ordnungen andrerseits überhaupt nicht zu lösen ist; daß vielmehr nur von der inneren Haltung und Gesinnung des handelnden Subjekts her der Einheitspunkt zu finden und damit das Problem – so weit in dieser Welt möglich — zu lösen ist.

[1]) Frick, H. Das Reich Gottes in amerikanischer und deutscher Theologie der Gegenwart, Gießen 1926 S. 17.

LEBENSLAUF.

Am 15. Dezember 1901 bin ich in Almena in Lippe als 4. Sohn des Pfarrers A. Held geboren. Meine Schulzeit habe ich auf dem humanistischen Gymnasium in Lemgo verbracht, das ich Ostern 1920 mit dem Reifezeugnis verließ. Darauf habe ich 1 Semester an der theologischen Schule in Bethel, 2 Semester in Greifswald, 3 Semester in Tübingen, 1 Semester in Rostock und 2 Semester in Göttingen studiert und im Frühjahr 1925 mein 1. theologisches Examen bestanden. — Nach dem 1. Examen war ich 8 Monate Hilfsprediger an der St. Johann-Gemeinde in Lemgo, 11 Monate in der Jugendarbeit in Detmold und nochmals 11 Monate Hilfsprediger in Lemgo. — Nach dem im Sommer 1927 bestandenen 2. theologischen Examen wurde ich von meiner vorgesetzten Behörde für 9 Monate zur Anfertigung einer wissenschaftlichen Arbeit beurlaubt und war 2 Semester an der Universität in Erlangen immatrikuliert. Nach Beendigung der Arbeit war ich 4 Monate Pfarrvikar in Haustenbeck in Lippe, 4 Monate Pfarrvikar in Leopoldshöhe und wurde im April 1929 als Pfarrer in die Pfarrstelle in Haustenbeck eingesetzt.